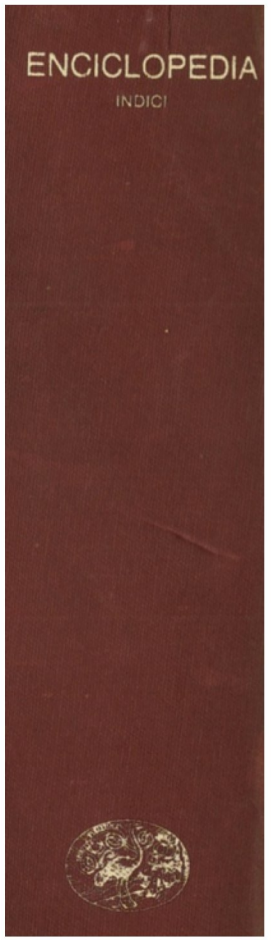


ENCICLOPEDIA EINAUDI [1982]

CIVILTÁ

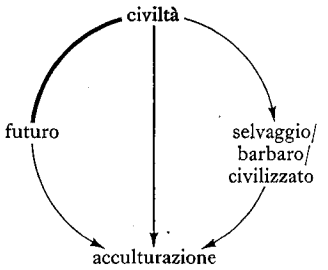
Giuseppe Papagno - **CIVILTÁ** pag.4

Ignacy Sachs - **ACCULTURAZIONE** pag.10
CIVILTÁ pag.17
FUTURO pag.50
SELVAGGIO/BARBARO/CIVILIZZATO pag.57

	anthropos	argomentazione	arti	calcolo	capitale	cervello	civiltà	classi	cognizione	combinatoria	comunicazione	concetto	conoscenza	corpo	creatività	cultura mat.
acculturazione	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	3	2	3	3
civiltà	6	2	6	2	6	3	7	6	2	3	4	·	4	5	5	7
futuro	4	·	3	·	5	4	5	5	·	·	6	3	2	·	7	4
selvaggio/barbaro/civil.	6	·	·	·	·	·	3	5	·	·	·	·	·	5	·	4

	memoria	metodo	modo di produz.	mythos/logos	natura	normale/anormale	orale/scritto	organico/inorgan.	organismo	parentela	politica	probabilità	produzione/distrib.	regione	religione	rito
acculturazione	3	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	4	2	3	·
civiltà	6	2	3	5	·	4	7	·	·	5	6	·	7	8	7	6
futuro	5	3	4	5	·	2	4	2	3	3	·	4	·	5	4	·
selvaggio/barbaro/civil.	5	·	5	3	·	4	3	·	·	4	3	·	4	4	·	5

	futuro	civiltà	acculturazione	selvaggio/barb./civil.
futuro	·	4	1	·
civiltà	3	·	5	5
acculturazione	·	·	·	·
selvaggio/barbaro/civilizzato	·	·	2	·



	dialettica	domesticam.	eccedente	enunciazione	eredità	esoterico/essoter.	evoluzione	filosofia/filosofie	fisica	generazioni	geometria e topol.	giustizia	guerra	homo	inconscio	letteratura	linguaggio	locale/globale	logica	macchina	materia
acculturazione	·	·	2	·	·	·	·	·	·	2	·	·	2	·	2	·	·	·	·	·	·
civiltà	4	6	5	2	5	4	3	6	4	4	·	5	5	3	5	4	4	·	·	6	5
futuro	2	·	3	3	4	4	4	5	5	2	·	4	3	·	3	3	3	·	·	4	4
selvaggio/barbaro/civil.	·	3	6	·	·	·	·	2	·	3	·	3	4	2	4	3	3	·	·	2	·

	sacro/profano	segno	sistema	società	soma/psiche	spiegazione	stato	storia	strutture matem.	sviluppo/sottosvil.	tempo/temporalità	teoria/modello	testo	tolleranza/intoll.	tonale/atonale	tradizioni	universo	uomo	visione	vita/morte
acculturazione	·	·	·	3	·	·	·	4	·	·	·	·	·	·	·	4	·	2	·	·
civiltà	7	3	3	6	6	4	6	8	1	6	6	5	3	3	4	6	5	5	4	7
futuro	3	3	3	3	4	7	3	7	2	3	7	·	3	3	·	5	·	7	·	·
selvaggio/barbaro/civil.	·	·	·	4	3	·	5	6	·	4	5	2	·	4	·	5	2	5	·	3

Civiltà

ambiguità
competenza/esecuzione
fonetica
grammatica
lessico
lingua
lingua/parola
linguaggio
metrica
semantica
senso/significato
traduzione
universali/particolari

concetto
esistenza
essere
fenomeno
forma
idea
proposizione e giudizio

analogia e metafora
argomentazione
interpretazione

astratto/concreto
dialettica
identità/differenza
mediazione
opposizione/contraddizione
qualità/quantità
totalità
uno/molti

atti linguistici
dicibile/indicibile
enunciazione
presupposizione e allusione
referente

comunicazione
errore
informazione

decisione
distribuzione statistica
giochi
induzione statistica
probabilità
rappresentazione statistica
teoria/pratica

dato
etica
filosofia/filosofie
ragione
razionale/irrazionale
soggetto/oggetto
uguaglianza
valori
vero/falso
volontà

antico/moderno
calendario
decadenza
escatologia
età mitiche
genesi
passato/presente
progresso/reazione
storia

catastrofi
ciclo
evento
periodizzazione
tempo/temporalità

caos/cosmo
infinito
macrocosmo/microcosmo
mondo
natura
osservazione
reale
unità

curve e superfici
geometria e topologia
invariante

alchimia
astrologia
cabala
elementi
esoterico/essoterico

atlante
collezione
documento/monumento
fossile
memoria
rovina/restauro

armi
frontiera
guerra
imperi
nazione
tattica/strategia

deduzione/prova
equivalenza
formalizzazione
logica
possibilità/necessità
referenza/verità
ricorsività

differenziale
funzioni
infinitesimale
locale/globale
sistemi di riferimento
stabilità/instabilità
variazione

analisi/sintesi
anticipazione
ipotesi
matematiche
metodo

funzione
misura
modello
struttura
teoria/modello

alienazione
coscienza/autocoscienza
immaginazione sociale
pace
servo/signore
uomo
utopia

demagogia
discriminazione
repressione
terrore
tolleranza/intolleranza
tortura
violenza

centrato/acentrato
combinatoria
grafo
labirinto
rete

applicazioni
assioma/postulato
continuo/discreto
dipendenza/indipendenza
divisibilità
dualità
insieme
razionale/algebrico/trascendente
stmmetria
strutture matematiche
trasformazioni naturali / categorie

abaco
algoritmo
approssimazione
calcolo
numero
zero

caso/probabilità
causa/effetto
certezza/dubbio
coerenza
convenzione
determinato/indeterminato
empiria/esperienza
esperimento
legge
libertà/necessità
metafisica
naturale/artificiale
operatività
paradigma
previsione e possibilità
riduzione
ripetizione
scienza
spiegazione
verificabilità/falsificabilità

categorie/categorizzazione
conoscenza
coppie filosofiche
disciplina/discipline
enciclopedia
innovazione/scoperta
insegnamento
invenzione
rappresentazione
ricerca
sistematica e classificazione

controllo/retroazione
energia
equilibrio/squilibrio
interazione
ordine/disordine
organizzazione
semplice/complesso
sistema
soglia
vincolo

analogico/digitale
automa
intelligenza artificiale
macchina
programma
simulazione
strumento

cervello
comportamento
e condizionamento
controllo sociale
emozione/motivazione
mente

apprendimento
autoregolazione/equilibrazione
cognizione
induzione/deduzione
innato/acquisito
istinto
operazioni
percezione
quoziente intellettuale

astronomia
cosmologie
gravitazione
luce
materia
spazio-tempo

atomo e molecola
conservazione/invarianza
entropia
fisica
forza/campo
moto
particella
plasma
propagazione
quanti
relatività
reversibilità/irreversibilità
stato fisico

atmosfera
litosfera
oceani
pianeti
sole
universo

adattamento
evoluzione
mutazione/selezione
polimorfismo
specie

cellula
differenziamento
immunità
individualità biologica
integrazione
invecchiamento
organismo
regolazione
sviluppo e morfogenesi

catalisi
macromolecole
metabolismo
omeostasi
organico/inorganico
osmosi
vita

eredità
gene
genotipo/fenotipo
razza
sangue

allegoria
codice
immagine
metafora
segno
significato
simbolo

avanguardia
classico
critica
filologia
letteratura
maniera
poetica
retorica

bello/brutto
creatività
espressione
fantastico
gusto
imitazione
immaginazione
progetto
riproduzione/riproducibilità
sensibilità
spazialità

alfabeto
ascolto
gesto
lettura
luogo comune
orale/scritto
parola
ritmo
scrittura
voce

discorso
finzione
generi
narrazione/narratività
stile
tema/motivo
testo

anthropos
cultura/culture
etnocentrismi
natura/cultura

arti
artigianato
artista
attribuzione
oggetto
produzione artistica

acculturazione
civiltà
futuro
selvaggio/barbaro/civilizzato

armonia
melodia
ritmica/metrica
scala
suono/rumore
tonale/atonale

colore
disegno/progetto
visione

abbigliamento
canto
corpo
danza
maschera
moda
ornamento
scena

escrementi
fertilità
nascita
sensi
sessualità
vecchiaia
vita/morte

educazione
generazioni
infanzia
morte

coltivazione
cultura materiale
industria rurale
materiali
prodotti

amore
desiderio
eros
isteria
pulsione
soma/psiche
sonno/sogno

credenze
dialetto
enigma
fiaba
mostro
popolare
proverbi
tradizioni

angoscia/colpa
castrazione e complesso
censura
identificazione e transfert
inconscio
nevrosi/psicosi
piacere

clinica
cura/normalizzazione
esclusione/integrazione
farmaco/droga
follia/delirio
medicina/medicalizzazione
normale/anormale
salute/malattia
sintomo/diagnosi

fuoco
homo
mano/manufatto
tecnica
utensile

cannibalismo
dèi
divino
eroi
iniziazione
magia
messia
millennio
persona
puro/impuro
religione
sogno/visione
stregoneria

demoni
divinazione
mito/rito
mythos/logos
origini

agonismo
cerimoniale
festa
feticcio
gioco
lutto
regalità
rito

alimentazione
animale
cucina
domesticamento
fame
vegetale

ateo
chierico/laico
chiesa
diavolo
eresia
libertino
libro
peccato
sacro/profano
santità

casta
donna
endogamia/esogamia
famiglia
incesto
maschile/femminile-
matrimonio
parentela
totem
uomo/donna

caccia/raccolta
dono
eccedente
pastorizia
primitivo
reciprocità/ridistribuzione

borghesi/borghesia
burocrazia
classi
contadini
ideologia
masse
proletariato
rivoluzione

economia
formazione economico-sociale
lavoro
modo di produzione
proprietà
riproduzione
transizione

consenso/dissenso
egemonia/dittatura
intellettuali
libertà
maggioranza/minoranza
partiti
politica

abbondanza/scarsità
bisogno
consumo
imposta
lusso
oro e argento
pesi e misure
produzione/distribuzione
ricchezza
scambio
spreco

amministrazione
comunità
conflitto
élite
gergo
gruppo
marginalità
opinione
povertà
propaganda
ruolo/status
socializzazione
società
spazio sociale

accumulazione
capitale
crisi
distribuzione
fabbrica
gestione
imperialismo
impresa
mercato
merce
moneta
pianificazione
profitto
rendita
salario
utilità
valore/plusvalore

consuetudine
diritto
giustizia
istituzioni
responsabilità

costituzione
democrazia/dittatura
norma
patto
potere
potere/autorità
pubblico/privato
società civile
stato

abitazione
acqua
ambiente
città
clima
ecumene
insediamento
migrazione
paesaggio
popolazione
regione
risorse
suolo
terra
territorio
villaggio

agricoltura
città/campagna
colonie
commercio
industria
spazio economico
sviluppo/sottosviluppo

rochem-
-165.

Civiltà

Acculturazione, Civiltà, Futuro, Selvaggio/barbaro/civilizzato

I Persiani «stimano in primo luogo se stessi e quelli che abitano le regioni loro piú vicine; in secondo luogo quelli che sono a una distanza media; poi, gradatamente, misurano la stima in proporzione della distanza. All'ultimo grado della loro considerazione tengono quelli che abitano i luoghi piú lontani, convinti di rappresentare essi il massimo della perfezione sotto tutti i rapporti fra gli uomini; che gli altri onorano le virtú secondo la proporzione citata e che i piú lontani da loro sono certo i peggiori di tutti».

In questo brano di Erodoto [*Storie*, I, 134] sono compresi con lucidità tutti o quasi i problemi che si pongono tutte le volte che si affronta l'interrogativo dell'insegna sotto la quale si regolano i rapporti tra popoli. Qualsiasi antropologo moderno non avrebbe molte esitazioni ad accettare in pieno la teoria esposta da Erodoto per quanto riguarda le modalità attraverso le quali i gruppi umani considerati – le *culture* e non i popoli nel suo caso – organizzano le loro relazioni con i piú vicini, i meno vicini, i lontani. Calore, freddezza e ostilità sono graduati in proporzione alla «distanza» con la quale un gruppo considera gli altri uomini o gruppi, o una cultura vede le altre culture. Certamente la determinazione dei contenuti che vengono attribuiti al termine 'distanza' è variabile, di luogo in luogo e di tempo in tempo. Tuttavia, ancor prima di entrare nel merito di tale aspetto, va sottolineato il fatto che quasi sempre a tale distanza viene conferita una connotazione di tipo qualitativo e non quantitativo, sebbene non si debba per nulla escludere l'estraneità di considerazioni di natura quantitativa.

Il punto principale rimane tuttavia l'affermazione che qualsiasi entità umana, dal piccolo gruppo segmentario ai grandi stati moderni, ha ovunque, nel tempo come nello spazio, centralizzato secondo un criterio puramente *interno* i sistemi di appartenenza; e che tale sistema ha finito prima o poi col determinare una fascia di frontiera al di là della quale, con lo svanire delle proprie regole, le relazioni umane vengono intrattenute sulla base dell'estraneità, della diffidenza e non poche volte dell'ostilità. Sotto certi aspetti poco importa la natura del criterio di appartenenza: esso può fondarsi sui sistemi di parentela, sulla territorialità o sulla moderna cittadinanza. Qualunque esso sia, la sua funzione principale sta nel determinare il «punto» di ciascuno, se cioè egli si trovi all'interno o all'esterno di una sezione umana, con tutte le conseguenze che ciò può comportare. In conclusione si tratta di un *sistema di orientamento*, al pari di quelli usati dai marinai per la navigazione d'altura. E come ogni sistema d'orientamento esso ha bisogno di un punto di riferimento costante. Ora, si può senz'altro ipotizzare che nelle sue fasi protostoriche e preistoriche l'umanità, suddivisa in innumerevoli piccoli o medi o anche grandi gruppi, sia stata assai meno radicata a un territorio di quanto sia avvenuto in buona misura posteriormente alla messa a coltura dei terreni. Un certo nomadismo o una certa mobilità erano alquanto inerenti al tipo di vita materiale che è oggi possibile ricostruire e documentare.

Nulla di che stupirsi dunque se il punto di riferimento di qualsiasi sistema di appartenenza abbia coinciso con il gruppo stesso e non con qualsiasi altro elemento od oggetto di natura fisica o concettuale. Il che significa assai semplicemente che ogni gruppo si qualifica facendo riferimento a se stesso e non alle stelle o alla terra come a qualsivoglia altro oggetto materiale e che, qualunque sia il sistema elaborato per determinare l'appartenenza, è la natura concreta delle relazioni che indica l'orientamento individuale, e non altro. È la parentela concreta, ad esempio, che individua ciascuno e non certo il «sistema» di parentela. Quest'ultimo può presentare molte analogie e persino identità in gruppi assai diversi e tra loro distanti (come hanno mostrato gli studi che sono partiti dalle ricerche di Morgan in *Ancient Society* fino ai nostri giorni), ma non è facendo riferimento a modalità e sistemi concettuali che i gruppi si sono identificati.

Prima di procedere vanno stabiliti, dunque, alcuni punti. Anzitutto che «da sempre» l'umanità si è trovata sezionata in gruppi e, inoltre, che tali gruppi hanno proceduto, ciascuno al proprio interno, a stabilire dei criteri per definire il loro interno/esterno. A un osservatore ipotetico in grado di visualizzare l'insieme dall'alto, l'umanità sarebbe apparsa come una distesa di cerchi esterni gli uni agli altri, tangenti o meno, in continuo movimento reciproco, a seconda delle relazioni pacifiche od ostili stabilitesi di volta in volta. In definitiva una situazione policentrica distesa su un ipotetico piano orizzontale, nella quale i vari criteri si elidono reciprocamente.

Si sa, tuttavia, che una tale situazione di stazionarietà o, forse meglio, di stabilità generale ha un carattere assai astratto; può solo in via ipotetica essere considerata come «il punto di partenza» ottimale per rendersi conto delle possibilità che essa offriva e dei mutamenti, quindi, prodottisi. Esistono su questo livello caratteristiche le quali si mostrano tra loro difficilmente compatibili e che, ad un certo stadio, innescano dinamiche capaci di far subire un salto qualitativo a questa ipotetica stabilità generale.

Da un lato ogni criterio d'identificazione comporta forme automatiche di esclusione e di delimitazione dell'area umana. Le chiusure corrispondenti potrebbero non essere di rilievo a una sola condizione: che ciascun gruppo come entità vivente possa costituirsi in piena autosufficienza globale. La realizzazione di una completa autonomia costituisce infatti il supporto indispensabile perché la stabilità generale possa conservarsi e perché i principî di esclusione, l'altra faccia dei criteri d'integrazione, siano prossimi allo zero quanto a forza rivolta all'esterno. Deve essere sottolineata la consapevolezza che di questo stato hanno frequentemente mostrato i vari gruppi umani; l'idea di poter raggiungere una forma di autonomia globale è tutt'altro che un fatto raro nella storia e la si può agevolmente riscontrare sia sul piano dei fatti sia sul piano delle idealizzazioni emerse. Il ripiegamento su se stessi degli antichi Egiziani come dei Cinesi, alcuni tra i molti esempi possibili, stanno ad indicare come in questa direzione si siano mossi molti gruppi umani, piccoli e grandi per estensione. Mentre, sul versante delle idealizzazioni, basta riflettere sulle varie utopie manifestatesi per avvertire come alla loro base stia sempre un concetto di autosufficienza completa, a tal punto che esse vengono assai spesso immaginate sul livello formale come

città circolari, delimitate fisicamente da mura che ritagliano nettamente uno spazio, o come isole. Ostacoli fisici artificiali e naturali stanno ad impedire contatti con l'esterno, presupponendo e imponendo l'autonomia come condizione essenziale e irrinunziabile per la realizzazione dello scopo.

Un tale obiettivo d'autonomia, per quanto non sia escluso nell'ambito della realtà storica, è risultato in larga parte assai difficile da raggiungere. Persino in situazioni di accentuato isomorfismo e di separazione fisica, come ad esempio nelle isole polinesiane, lievi differenze in ambito demografico, tecnico o colturale, hanno dato origine a contatti tra gruppi, a scambi di natura pacifica o ad ostilità. Anche in società assai «semplici» – specie se si fa riferimento alle nostre attuali – sembra che le condizioni necessarie alla realizzazione dell'autonomia siano abbastanza numerose da restringere notevolmente il numero delle possibilità.

Se la condizione piú «normale» viene allora a configurarsi come instabile piuttosto che come stabile, i criteri di appartenenza si trovano sbalzati in primo piano come fattori discriminanti e, dato che ciascuno di essi ha come polo d'orientamento esclusivamente ciò che è interno al gruppo stesso, come tendenzialmente assoluti. Tuttavia, come è stato affermato precedentemente, non sono i criteri in quanto sistemi a venir posti a confronto, ma da un lato le lievi o meno lievi differenze concrete con cui essi si presentano e dall'altro i contenuti che sul piano del modo di vivere ad essi sono attribuiti come fattori qualificanti, sia nel senso positivo sia in quello negativo. La casistica in questo caso è talmente ampia che non occorre fare esempi: da Erodoto in avanti le modalità di giudizio su questo terreno da parte dei vari gruppi umani sono state improntate su una base di reciprocità impressionante, forse unica. Il che non stupisce affatto se si pensa che ogni criterio è interno a ciascun gruppo che lo elabora, e che è assoluto.

Tutto ciò nulla dice ancora di specifico sul problema della ◆civiltà◆. Semmai, nella dimensione trattata, il termine investito sarebbe quello di 'cultura' elaborato dagli antropologi. E quest'ultima considerazione consente di stabilire, forse, una sorta di crinale nelle terminologie usate, dove da un lato la parola 'civiltà' viene ad essere considerata quella portante e la parola 'cultura', nella dizione 'acculturazione', compare all'interno della rosa delle voci importanti. Perché designare con 'civiltà' quello che può apparire uno stato, mentre ◆acculturazione◆ dovrebbe indicare invece un processo? In un passato non troppo lontano esisteva una unicità di linguaggio: 'civiltà' e 'civilizzazione'. Ora, potrebbe esistere un'analoga unicità con 'cultura' e 'acculturazione'. Perché invece questa apparente confusione attuale? È evidente che l'uso di termini rivela (e non nasconde) diversità di atteggiamenti, che vanno colti nell'insieme di implicazioni coinvolte. A tutti è noto che il termine ◆civiltà◆ è un'invenzione linguistica settecentesca; fu coniato in un periodo di forti spinte innovative e di notevoli speranze nel miglioramento della condizione degli uomini. E ad esso venne accoppiato il termine 'progresso' in una varietà di dizioni: progresso e civiltà, il progresso della civiltà, la civiltà del progresso, ecc. Al contrario, il termine 'cultura' venne ripreso dagli antropologi sulla fine dell'Ottocento per contrastare l'opinione assai comu-

ne allora (ma anche successivamente) sui popoli extraeuropei, considerati non solo «senza storia» ma anche autonomamente poco suscettibili di avanzamento per la loro ignoranza e il loro stato culturale generale selvaggio o barbaro. La civilizzazione diveniva quindi l'attività europea in genere dedicata a sottrarre questi uomini da secolari torpori e pregiudizi e con ciò l'espansione coloniale si rivestiva quindi di un abito umanitario e progressivo. L'individuazione di una «cultura» da parte di antropologi e viaggiatori in tali gruppi umani doveva – all'opposto – rappresentare nel migliore dei casi un freno ai sistemi coloniali di sfruttamento, e nel peggiore una maggiore conoscenza specifica di penetrazione europea all'interno di tali popoli. Ciò spiega probabilmente l'uso promiscuo della terminologia. Da un lato non si è voluto rinunziare ad usare la parola 'civiltà' per l'alto grado significativo assunto; dall'altro si è preferito abdicare all'uso di 'civilizzazione' a beneficio di 'acculturazione' allo scopo di evitare l'identificazione dei processi d'incontro tra gruppi umani in un periodo determinato e, contemporaneamente, perché il secondo termine conferisce una pluralità di sensi nei contatti esclusi da 'civilizzazione', dove la direzione è stata storicamente e concettualmente piuttosto univoca.

Esiste comunque un altro problema tutt'altro che secondario. Perché mai nessun antropologo ha voluto mutuare il termine 'civiltà' nel parlare di culture? E perché, d'altra parte, in una sorta di contraddizione, se non si parla di civiltà per la tribú Akan si parla invece senza esitazioni di civiltà africana, di civiltà india, ecc.? Mentre, su un altro versante, il termine 'civiltà' viene con indifferenza usato per gli antichi Etruschi come per gli Inglesi, i Francesi, gli Italiani, gli Slavi ecc.? E ancora, perché in certi ambiti civiltà e popoli tendono a coincidere mentre in altri ambiti ciò non accade? La civiltà greco-romana abbracciava estensioni assai piú vaste dei popoli greco e romano, cosí come civiltà occidentale oggi abbraccia gran parte di Europa, Nordamerica, Australia e Nuova Zelanda e altri paesi piú o meno occidentalizzanti.

Per di piú il termine 'cultura' sembra aver assunto una connotazione piuttosto neutra mentre al termine 'civiltà' sin dal suo sorgere sono stati attribuiti sia un senso qualitativo sia un orientamento dinamico. Si dirà subito che in ordine al primo la qualità sta nella sequenza ♦selvaggio/barbaro/civilizzato♦, mentre per quanto riguarda il secondo esso indica sia i processi di ♦acculturazione♦ sia le dinamiche temporali in direzione del ♦futuro♦.

Occorre ritornare a quanto detto prima per far luce su tali aspetti del problema ♦civiltà♦. Cosí come nelle ipotesi del mondo fisico è stata in gran parte esclusa quella di un universo stazionario e uniforme, altrettanto può dirsi all'interno della storia umana. Nella visione cosmologica l'idea che la Terra rappresenti un punto privilegiato nell'universo ha costituito una tentazione costante e spesso una formulazione teorica, come nella visione tolemaica e, oggi, nel principio antropico. E che vi siano rapporti tra il modo di rappresentarsi l'universo e la propria posizione sulla Terra non deve sfuggire. L'ego-centrismo – s'è detto – costituisce del resto l'ipotesi di fondo del formarsi dei gruppi umani. E corollari dell'ego-centrismo sono i calcoli delle distanze che separano un gruppo dall'altro, come dalla citazione iniziale di Erodoto. Tuttavia v'è decisamente un salto dalle

forme di ego-centrismo connaturate alla costituzione di gruppi umani ai densi significati veicolati dal termine 'civiltà'. L'ego-centrismo potrebbe assomigliare assai da vicino al principio cosmologico generale, che nella teoria di Hermann Bondi (formulata nel 1948, dopo ben 405 anni dalla pubblicazione di *De revolutionibus orbium caelestium* di Copernico!) significa che nessun osservatore può rivendicare nell'universo una posizione privilegiata. Di conseguenza le osservazioni e le teorie che ne scaturiscono sono valide per la Terra e il sistema solare come per qualsiasi altro punto dell'universo perché questo è ovunque uniforme. Come a dire, per quanto attiene all'argomento trattato, che ogni ego-centrismo non potrebbe rivendicare qualità superiori. Ma una simile ipotesi è valida nei confronti di un sistema considerato uniforme sia nella composizione sia nelle dinamiche che presenta. Il che non si verifica nelle società umane. Su questo terreno piccole o meno piccole differenze hanno spesso dato vita alla costituzione di posizioni considerate di privilegio superiore e quindi al formarsi di un ego-centrismo di marca diversa, che ha assunto varie denominazioni (sul tipo della dicotomia Greci/Barbari) fino ad essere definitivamente stabilito con il termine 'civiltà' nel Settecento.

I meccanismi che hanno portato alla formazione in varie parti del mondo di una congerie di teorie «tolemaiche» del proprio Io sono sostanzialmente situati su due versanti: sul controllo sociale e sul controllo della natura. È certo difficile accertare per ogni caso quale sia stato l'innesco di tali meccanismi, se, ad esempio, la povertà di risorse rappresenti una sfida mentre l'abbondanza costituisca la stagnazione, come affermava Lucien Febvre, o se nuove tecniche d'associazione, come la riforma di Clistene del 510 a. C. ad Atene (che aboliva la parentela sostituendola con l'appartenenza al demo) o la costituzione francese dell'anno V, mutando il quadro sociale, provochino una vasta dinamica. Sembra arduo definire teoricamente e in termini semplici avvenimenti che si presentano sempre in maniera assai complessa e varia da situazione a situazione. Si può invece sostenere che quando l'effetto di tali dinamiche comporta un piú accentuato controllo sociale e naturale si presenta il caso di una possibile formazione di civiltà. È opportuno chiarire: l'introduzione della staffa ha conferito un effetto di superiorità alla cavalleria franca, da cui le numerose vittorie riportate in tutta Europa da fedeli ed eredi di Carlo Martello; il domesticamento delle piante e degli animali ha significato un salto qualitativo nelle popolazioni dell'antico bacino della Mezzaluna Fertile e della Cina; cosí la statuizione delle regole in un sistema giuridico ha rappresentato a Roma un'innovazione di grande portata. E, per i nostri tempi, il possesso della tecnologia nucleare come, sull'altro lato, certe ideologie, costituiscono spunti per affermare posizioni di privilegio. Tutto ciò è innegabile ma non sembra ancora civiltà. Quest'ultima scatta quando parecchi fattori sui due versanti riescono a ingranarsi in un meccanismo generale. La staffa o il diritto o una religione o un modo di coltivare, per quanto possano conferire posizioni settoriali di privilegio, non formano di per sé delle civiltà. È piuttosto la combinazione di vari elementi sul lato sociale e su quello naturale che può dare origine alla civiltà. Il perché si iscrive nell'ambito del controllo: quanto piú un gruppo elabora sistemi (pratici e teorici) di controllo sui due versanti,

tanto piú è in grado di assicurare una lunga durata futura a se stesso. L'effetto di superiorità finisce con l'iscriversi in maniera sintetica nel controllo generale del tempo. Il ♦futuro♦ si offre come la modalità attraverso la quale un gruppo ha acquisito gli strumenti per accelerarsi nel tempo e per prolungare quindi la sua durata. La costituzione di un futuro di ampia estensione temporale come prospettiva, non solo possibile ma già controllabile nei suoi elementi sin dal presente, rappresenta dunque uno degli spettri piú importanti attraverso il quale è consentito osservare lo stabilirsi di una civiltà, sia per quanto riguarda le epoche trascorse sia per quelle attuali.

S'è parlato di controllo sociale e naturale. In modo piú preciso occorrerà chiarire che si tratta piuttosto di «sistemi» di controllo. I meccanismi naturali e sociali sono in effetti assai vari, almeno per quanto emerge dalla conoscenza storica. La sola dizione 'controllo' potrebbe creare deformazioni, anche vistose; con il termine 'sistema' si mette a fuoco non tanto la sola attività di controllo quanto invece e soprattutto il modo stabile o instabile, aggregato o disaggregato, con cui i vari fattori si combinano tra loro. Il sistema riferisce, per quanto è possibile nella ricostruzione che se ne fa e nelle aspettative future che esso può postulare, sulle compatibilità interne ed esterne dei meccanismi di controllo attuati e rende conto, per il presente come per il futuro, delle capacità di sopravvivenza del sistema stesso.

Nel momento in cui un sistema di controllo aumenta le capacità di sopravvivenza future del gruppo che lo esprime, esso crea all'interno delle situazioni d'instabilità come effetto della posizione di privilegio acquisita. L'♦acculturazione♦, cioè lo scambio – uguale ma soprattutto ineguale – di elementi del sistema di controllo, si inserisce in questa fase nella quale situazioni di superiorità creano oggettivamente delle ineguaglianze quanto alle capacità di fondare il ♦futuro♦ nel presente. Dipende dalla natura intima dei sistemi elaborati la loro possibilità di estendersi sia nello spazio sia nel tempo. Il sistema greco del VI-V secolo era in grado di riprodurre solo se stesso, per cui la sua diffusione nel Mediterraneo si effettuò per il tramite della formazione di una serie di piccole città-Stato. Il sistema di Roma, al contrario, aveva in sé capacità assai piú ampie, anche se non certo universali. Le grandi formazioni di Tamerlano e di Genghiz khān furono assai precarie ed effimere, proprio perché il sistema era molto instabile per sua natura e non per gli ostacoli che incontrò nella sua espansione.

Vi sono pertanto due caratteristiche da considerare nella situazione d'instabilità che produce il sorgere di un sistema di controllo superiore: da un lato la sua capacità o meno di riprodursi in spazi piú dilatati, dall'altro le modificazioni del sistema al di fuori del suo luogo di nascita.

Per quanto attiene al primo punto, si dirà che quanto meno un sistema nasce con forti impronte ecologiche locali tanto piú è in grado di riprodursi su scala piú allargata. In altri termini un sistema di controllo assume maggiori capacità di scambio con l'esterno quanto maggiore è il grado di distanza che riesce ad assumere dalle condizioni iniziali man mano che si dilata. Infatti incrementi di scambio con spazi e sistemi umani diversi aumentano la complessità in misura proporzionale; al fine di evitare tensioni distruttive al sistema originario, questo

deve da un lato arricchire le sue variabili e dall'altro semplificare, rendendolo con ciò piú generale, il suo massimo livello per consentirne una piú ampia capacità di estensione e validità. Quando al contrario, in presenza di un numero maggiore di fattori da considerare originati dalla proiezione all'esterno, il sistema tenta di riprodursi in nuove aree in modo identico a se stesso, il disordine interno e le compatibilità forzate che ne emergono sono piú o meno destinate a creare le premesse per erosioni successive fino alla distruzione del sistema stesso.

Ora, è chiaro che modelli di ♦acculturazione♦, che definiscono a un tempo scambio ed estensione di un sistema (o di parti di un sistema), aspettative circa il ♦futuro♦ o i futuri possibili, definizione delle qualità tra le parti nello scambio (sul tipo del trinomio ♦selvaggio/barbaro/civilizzato♦), sono altrettanti aspetti interni a quei sistemi che si identificano come ♦civiltà♦. Il livello di queste ultime va pertanto valutato non tanto sulle capacità di accrescimento nello spazio e nel tempo riproducendo ovunque il loro modello originale, quanto invece e soprattutto sulla mobilità interna, sulla disponibilità a riadattarsi continuamente su livelli locali mentre muta contemporaneamente nella dimensione globale. La dinamica è insomma nei due sensi: quanto piú una civiltà amplia il proprio raggio tanto piú deve modificare le sue caratteristiche generali. Nel caso contrario le gerarchie qualitative permangono e l'acculturazione non può che essere forzata, mentre la dimensione futura, a causa del disordine in cui facilmente entra il sistema, rimane assai precaria e improponibile sulla scala progettuale. Si dirà che in quest'ultimo caso la civiltà è centrata o ha un modello centrato; il permanere di questa sua caratteristica pone un limite intrinseco alle sue possibilità di espansione. È il caso della civiltà medievale europea centrata sul cristianesimo o di quella musulmana orientata sull'islam, le quali, fondandosi sul medesimo principio religioso di tipo monoteista, hanno finito con l'escludersi reciprocamente. Analogamente è avvenuto col capitalismo quando ha tentato di riprodurre il suo modello nell'area extraeuropea, e una sorte non dissimile tocca attualmente al socialismo nel suo modello sovietico. Questa scarsa flessibilità e duttilità delle grandi civiltà del passato e del presente costituisce una componente che spiega in buona misura i limiti che esse incontrano quando escono dalla propria area originaria in cui hanno raggiunto forme di omogeneità accentuata ed incontrano il «diverso». Storicamente, giocano in tale dimensione due spinte: da un lato, ogni modificazione del sistema viene considerata un venir progressivamente meno delle forze che sono state all'origine della sua maggiore capacità di controllo dell'ambito sociale e naturale; dall'altro lato, la validità universale del modello viene valutata proprio sulla sua riproducibilità globale. In tal modo, sia per preservare la forza del modello sia per dimostrarne l'universalità, ogni civiltà ha finito con l'assumere – anche nel migliore dei casi – forme d'imperialismo, di sfruttamento, di sopraffazione e anche di sterminio.

Quest'ultima affermazione conduce al secondo punto, alle modificazioni del sistema. Se la capacità di attrarre di una civiltà è strettamente connessa con la sua flessibilità, quest'ultima modalità rappresenta l'altro aspetto intimamente congiunto. Grosso modo si dirà che esistono civiltà formali e civiltà informali, cioè civiltà che si sono date un aspetto istituzionale e altre che non offrono una tale

configurazione. In genere si dirà che le prime hanno presentato una forma di tipo imperiale. È la complessità stessa che caratterizza un sistema superiore di controllo nella sua estensione nello spazio che contribuisce alla creazione di imperi; il titolo italiano *Civiltà e imperi nel Mediterraneo all'epoca di Filippo II* della famosa opera di Braudel *La Mediterranée et le monde mediterranéen à l'époque de Philippe II* esplicita forse questa tensione intima che esiste tra civiltà e impero formale. Sotto una certa angolatura pare infatti che solo con un abito istituzionale definito la civiltà possa procedere nella sua estensione acculturando nuove entità umane e facendole entrare nel proprio circuito, e, d'altro canto, sia in grado di regolare se stessa nel tempo, attribuendosi, a vantaggio di altre forme, la qualità pressoché esclusiva del futuro. Come tempo da fondare e non semplicemente da aspettare, il futuro oscilla tra due possibilità estreme: l'inerzia e la prevedibilità. Entrambe postulano meccanismi umani e naturali dotati di sufficiente coesione, che nel primo caso proseguono nel loro avanzamento lineare in virtú della situazione massa/velocità che li caratterizza (come molte civiltà del mondo antico), mentre nel secondo il sistema d'orientamento in uno dei futuri possibili rappresenta il frutto di forze consapevoli che imprimono o cercano d'imprimere al meccanismo temporale una certa direzione. Ma sembra anche chiaro che solo là dove siano state esperite forti capacità di controllo dell'area sociale e naturale si sia in grado di superare l'inerzia per imprimere ai meccanismi un moto e un senso determinato. Su questo livello del tempo, parrebbe dunque che solo civiltà costituitesi in forme adeguate abbiano la possibilità intrinseca d'impadronirsi del futuro e quindi di catturare il tempo maneggiandolo con una certa libertà.

Per queste ragioni le civiltà informali o prive di forma istituzionale sono assai piú complesse da caratterizzare, sia nei confronti dei processi di acculturazione sia nei riguardi della loro possibilità di orientare il tempo futuro. Prive di un punto che ne rappresenti il faro, esse paiono ondeggiare contemporaneamente in varie direzioni. Storicamente emergono o dal crollo di imperi o dalla costituzione di imperi che hanno federato unità preesistenti e che non hanno proceduto (per difficoltà di vario genere) da un unico punto d'irraggiamento con acculturazioni massicce e violente. L'inesistenza del centro o la sua debolezza conferisce a tali civiltà un senso del gracile e del precario. È la condizione forse della cosiddetta civiltà occidentale sin dalla fine degli imperi medievali (quello cristiano e quello germanico) che perdura ancora ai nostri giorni, e della civiltà araba dopo il crollo del califfato fino ad oggi. In queste e altre aree non è possibile intravedere un futuro determinato ma è stata lasciata aperta l'opzione a una varietà di futuri possibili, in un processo di continui riadattamenti rispetto alle modalità di come si presenta di volta in volta il meccanismo generale, frutto per parte sua di spinte e forze che ne rimodellano l'assetto. Pertanto, a una povertà relativa di orientamento determinato corrisponde una ricchezza di orientamenti possibili, e possibili sia psicologicamente sia materialmente. A fronte del ♦futuro♦ come scommessa, con tutti gli esiti positivi e negativi che comporta, sta una combinatoria dei futuri possibili e con ciò una pluralità di mondi e di universi di civiltà in continuo adattamento nei confronti di se stessi e dell'area piú globale in cui si riconoscono. Conseguenti potrebbero essere in questo modello mobile

i processi di ♦acculturazione♦, non piú di tipo individuale sulla triade di ♦selvaggio/barbaro/civilizzato♦ ma di entità umane collettivamente date con la propria cultura, che accedono in quanto tali alle forme di controllo superiore sia della natura e sia della società stessa al fine di far parte di una ♦civiltà♦ che, in questi tempi, non si configura piú come una forma di possesso privilegiato, che non può piú rivelare posizioni di vantaggio privilegiate ma che tende sempre piú a divenire il meccanismo complesso dell'uomo sul pianeta. Alla fine il problema del futuro finisce col non essere un problema inerente alle sole grandi civiltà formali, del passato come del presente, cioè di sezioni umane dotate di una particolare forza nei confronti sia del tempo sia degli altri gruppi umani. Come categoria fondamentale del mutamento e del moto, il futuro sembra, almeno oggi, non piú padroneggiabile da *una* civiltà che elabora modelli di acculturazione (e conquista) nei confronti di altre culture o di altre civiltà meno dense e forti a questo riguardo. È probabile che invece, alla fine del suo senso e della sua storia, questo concetto sia destinato a non rivestire piú un'area di significato che qualifica uomini rispetto ad altri uomini, che non separa piú i destini delle entità umane costruendo grandi muraglie o cortine o immaginari confini che dividono fisicamente e psicologicamente gli uomini in tipi o categorie rispetto a un modello che, tutto sommato, è rimasto storicamente sempre un modello «locale». Forse non è piú vero il fatto che solo le civiltà posseggono l'arma del futuro e che sia invece giunto il momento di rovesciare il senso, per dire che è dalle possibilità d'inventare dei futuri che tengano conto della varietà umana che s'individua la possibilità di fondare una civiltà complessiva per gli uomini. Sono i futuri a definire l'area di maggior ricchezza di civiltà umana e non il puro e semplice possesso di *un* tempo futuro a orientare civiltà e acculturazione e sequenze di qualità di uomini. [G. P.].

Aron, R.
1962 *Paix et guerre entre les Nations*, Calmann-Lévy, Paris (trad. it. Comunità, Milano 1970).

Arrighi, G.
1978 *La geometria dell'imperialismo*, Feltrinelli, Milano.

Benveniste, E.
1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1976).

Bloch, M.
1939 *La société féodale*, Michel, Paris 1939-40 (trad. it. Einaudi, Torino 1975[9]).

Braudel, F.
1963 *Le monde actuel*, Belin, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1966).
1966 *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Colin, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1976).
1979 *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*, II. *Les jeux de l'échange*, Colin, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1981).

Churchman, C. W.
1969 *The System Approach*, Dell, New York (trad. it. Etas Kompass, Milano 1971).

Cresswell, R.
1975 (a cura di) *Eléments d'ethnologie*, Colin, Paris (trad. it. Il Mulino, Bologna 1981).

Dumont, L.
1966 *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris.

Dupront, A.
1965 *De l'acculturation*, in *XIIe Congrès international des sciences historiques, Vienne, 29 août - 5 septembre 1965. Rapports, I. Grands thèmes*, Berger, Horn-Wien, pp. 7-36 (trad. it. Einaudi, Torino 1966).

Febvre, L.
1922 *La terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*, Michel, Paris 1949[3] (trad. it. Einaudi, Torino 1980).

Finley, M. I.
1973 *The Ancient Economy*, University of California Press, Berkeley Cal. (trad. it. Laterza, Bari 1974).

Godelier, M.
1966 *Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero, Paris (trad. it. parziale Feltrinelli, Milano 1970).

Gourou, P.
1973 *Pour une géographie humaine*, Flammarion, Paris (trad. it. Mursia, Milano 1978).

Haussmann, G.
1964 *La terra e l'uomo. Saggio sui principi di agricoltura generale*, Boringhieri, Torino.

Huizinga, J.
1938 *Homo ludens*, Tjeenk Willink, Haarlem (trad. it. Einaudi, Torino 1973).

Kemp, T.
1967 *Theories of Imperialism*, Dobson, London (trad. it. Einaudi, Torino 1967).

Lattimore, O.
1962 *Studies in Frontier History*, Mouton, Paris - La Haye (trad. it. Einaudi, Torino 1972[2]).

Le Goff, J.
1964 *La civilisation de l'Occident médiéval*, Arthaud, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1981).

Leigh, F.
1971 *Adaptation and Diversity*, Freeman, San Francisco.

Leroi-Gourhan, A.
1945 *Evolution et techniques*, II. *Milieu et techniques*, Michel, Paris.
1964 *Le geste et la parole*, I. *Technique et langage*, Michel, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1977).

Malinowski, B.
1944 *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, University of North Carolina Press, Chapel Hill N.C. (trad. it. Feltrinelli, Milano 1962).

Mauss, M.
[1929] *Les civilisations. Eléments et formes*, in L. Febvre e altri, *Civilisation. Le mot et l'idée*, La Renaissance du Livre, Paris 1930; ora in *Œuvres*, vol. II, Minuit, Paris 1969, pp. 456-79.

Mumford, L.
1961 *The City in History. Its Origins, its Transformations and its Prospects*, Harcourt Brace and World, New York (trad. it. Bompiani, Milano 1977).

Needham, J.
1954 *Science and Civilisation in China*, I. *Introductory Orientations*, Cambridge University Press, London (trad. it. Einaudi, Torino 1981).

Polanyi, K.
1944 *The Great Transformation*, Holt, Rinehart and Winston, New York (trad. it. Einaudi, Torino 1976[2]).

Rapoport, A.
1974 *Conflict in Man-Made Environment*, Penguin Books, Harmondsworth.

Romano, R.
1972 *Les mécanismes de la conquête coloniale: les conquistadores*, Flammarion, Paris (trad. it. Mursia, Milano 1974).

Schumpeter, J. A.
1942 *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper, New York (trad. it. Comunità, Milano 1955).

Spengler, O.
1918-22 *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Beyer, München (trad. it. Longanesi, Milano 1970[2]).

Toynbee, A. J.
1934-39 *A Study of History*, Oxford University Press, London (trad. it. parziale Einaudi, Torino 1950).
1971 *Surviving the Future*, Oxford University Press, London.

Vernant, J.-P.
1965 *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Maspero, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1970).

Wachtel, N.
1971 *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, Gallimard, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1977).

Weber, M.
[1908-20] *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Mohr, Tübingen 1922 (trad. it. Comunità, Milano 1961).

Zuidema, R. T.
1964 *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of Inca*, Brill, Leiden (trad. it. Einaudi, Torino 1971).

Acculturazione

Acculturazione è certamente un concetto che investe aspetti decisivi dell'organizzazione sociale, politica, culturale dell'uomo. È intorno ad esso che si articolano le idee dei rapporti che un uomo di un certo gruppo può avere (cioè, subire e/o imporre) con un uomo di un altro gruppo. Commercio, colonialismo, imperialismo, diffusione di una religione o di una ideologia, sono tutti «fatti» che trovano nell'acculturazione la ragione o il pretesto per organizzare questi rapporti: intervenga l'ipocrisia missionaria o la violenza della cannoniera, lo scopo che si vuole raggiungere e l'idea (di «civiltà») che si vuole sostenere sono sostanzialmente giustificati e spiegati attraverso il concetto ed il processo di acculturazione.

Ma questo è forse un modo troppo schematico d'indicare le cose. Il processo di acculturazione non è sempre a senso unico. Il verso famoso di Orazio «Graecia capta ferum victorem coepit» è lí a ricordarcelo, anche se il caso del vinto che giunge a dominare culturalmente il vincitore è piú unico che raro...

A parte questo, intervengono comunque altri fattori: innanzitutto, il rapporto di esame, analisi, comprensione che si può instaurare tra due gruppi umani. «Classico», in tal senso, l'atteggiamento di Erodoto (*Storie*, libro II):

«Ora mi diffonderò a discorrere dell'Egitto, che presenta piú meraviglie di ogni altro paese e piú di ogni altro presenta opere di indescrivibile grandezza: per questo appunto ne parlerò piú a lungo. A causa del clima eccezionale e del fiume che ha un carattere diverso dagli altri fiumi, gli Egizi hanno fissato la maggior parte delle usanze e delle leggi in modo opposto a quelle degli altri uomini. Presso di loro le donne si dedicano al commercio e al traffico e gli uomini stanno a casa a tessere (gli altri uomini tessono spingendo la trama verso l'alto, gli Egizi verso il basso); gli uomini portano i pesi sulla testa, le donne sulle spalle. Le donne orinano in piedi e gli uomini seduti. Scaricano il loro corpo in casa e mangiano fuori per la strada spiegando che bisogna compiere di nascosto gli atti sconci, ma necessari, in pubblico quelli puliti. Nessuna donna è sacerdotessa di un dio o di una dea, gli uomini di tutti gli dèi e di tutte le dee. I figli maschi non hanno alcun obbligo di mantenere i genitori, se non vogliono; lo hanno le figlie, anche nolenti.

«Negli altri paesi i sacerdoti degli dèi hanno i capelli lunghi, in Egitto sono rasi. Presso gli altri popoli si usa che in occasione di un lutto i piú intimi del defunto si radano i capelli, gli Egizi, quando muore qualcuno, si lasciano crescere i capelli e la barba fino ad allora rasi. Gli altri uomini vivono separati dagli animali, gli Egizi insieme ad essi. Gli altri si nutrono di frumento e di orzo, mentre l'Egizio che vivesse di queste sostanze sarebbe oggetto del massimo disprezzo; invece fanno il pane con l'*olira*, che alcuni chiamano *zeia*. Fanno la pasta con i piedi, raccolgono con le mani il fango e il letame. Gli altri uomini, tranne quelli che hanno imparato dagli Egizi, mantengono intatto il membro virile; essi si circoncidono. Gli uomini portano due vesti

ciascuno, le donne una. Gli altri attaccano al di fuori le corde e gli anelli delle vele, gli Egizi al di dentro. Gli Elleni scrivono e fanno il conto portando la mano da sinistra a destra, gli Egizi da destra a sinistra e, pur cosí facendo, dicono che essi seguono la destra e gli Elleni la sinistra».

«Classico», si è detto, questo atteggiamento perché tutto si apre: occhio, orecchio, intelligenza; e non solo si apre, ma comprende, nell'accezione piú ampia del termine. L'«altro» è visto – ed accettato – com'è. Si tratta però di un individuo singolo, che giunge all'equilibrata comprensione di tutto un gruppo etnico, cosa che non pone particolari problemi e che di fatto si riscontra piú volte nella storia o nell'attualità. Piú complesse sono le cose quando si tratta di definire l'atteggiamento di un intero gruppo (o di un individuo portatore della ideologia di questo gruppo) nei confronti di un altro gruppo. Le possibilità e le modalità dell'«incontro» possono essere molteplici e, a voler semplificare, si potrà dire che esse variano in rapporto all'intensità con cui ogni gruppo si considera detentore della «verità», portatore della «vera» religione, della «vera» civiltà, del «vero» progresso. Il grado di certezza nei propri valori (piú che illusorie graduatorie di superiorità degli uni in confronto degli altri) sarà quello che determinerà le modalità dell'incontro e della reciproca acculturazione. Cosí, il profondo convincimento spagnolo della superiorità della propria civiltà è stato certamente *una* (non la sola) delle armi fondamentali della conquista dell'America centrale e meridionale. Dove però gli Spagnoli si scontrarono con popolazioni profondamente convinte delle proprie ragioni e dei propri valori (per esempio, contro Chichimeca, Araucani, Pampa...) quella facilità di conquista non ci fu e, parallelamente, non si avrà acculturazione. Addirittura, degli elementi acculturanti europei si ritorceranno contro gli Spagnoli: cosí, per esempio, Chichimeca, Araucani, Pampa faranno del cavallo – rubato agli Spagnoli ed acculturato – un'arma che si ritorcerà con estrema efficacia contro i *conquistadores*...

Questo esempio americano offre l'occasione per precisare meglio taluni aspetti generali dell'acculturazione. Se inizialmente essa si accompagna sempre o quasi ad un fatto militare di conquista, successivamente si sviluppa lungo assi «pacifici». Cosí, se è certo per mezzo della spada che la nuova religione viene imposta agli aborigeni americani, in seguito però le «armi» saranno quelle della persuasione, della convinzione, della pratica evangelizzatrice. La nuova religione sarà, nonostante tutto, «digerita» dalle popolazioni indigene veicolando anche elementi delle precedenti religioni: cosí, nell'attuale Bolivia e nel Perú meridionale, la vecchia divinità pagana Pacha-mama (la Terra Madre) sopravvive ancora, sia pure assimilata alla Vergine; Apu-Illampu (Il Signore dei fulmini) rivive in Santiago; il Sole (Inti-huayna Capac = Sole giovane capo) riaffiora nel Cristo; in Messico, il culto della Vergine di Guadalupe si sovrappone al vecchio culto della dea Tonantzin (Madre degli dèi)... Ora – ed è questo il punto – se in tal modo le popolazioni indie si sono difese contro un'acculturazione imposta dall'esterno, ne risultano a loro volta «acculturate» le stesse popolazioni «spagnole», o bianche in generale. Analogamente per quel che riguarda la «famiglia» spagnola. Dopo degli inizi alquanto pitto-

reschi (*conquistadores* con veri e propri harem e dozzine di figli), s'instaura un certo ordine, e riprende il sopravvento la famiglia spagnola. Ma fino a che punto resta davvero tale, anche quando i coniugi siano effettivamente originari della penisola? Basti pensare all'influsso (al livello della corruzione del linguaggio, per esempio) delle nutrici sulla formazione dei bambini, oppure alla corruzione della cucina spagnola mediata dalle mani di cuoche indie. Corruzione, si è detto, e non di altro si tratta che di un fenomeno di acculturazione del vincitore da parte del vinto. Né fenomeni del genere si verificano solo in loco; se ne trovano tracce (ed importantissime: dalla patata al mais, dal cacao al pomodoro) anche nel continente da cui la conquista e l'acculturazione avevano preso le mosse. Sono solo degli esempi, sufficienti però a mostrare tutta la complessità del concetto – e del fatto – «acculturazione», con le ambiguità che ne derivano.

Se non può essere negata una certa reciprocità nel rapporto di acculturazione, nell'incontro o nello scontro tra gruppi etnici e le rispettive culture, è però l'affermazione unilaterale dei valori di una cultura sull'altra che generalmente prevale. Si prenda per il suo valore esemplare il seguente racconto, con la risposta ch'esso attribuisce a Confucio [*Dialoghi*, 218]: «Confucio aveva espresso il desiderio di andare a vivere in mezzo alle nove tribú di barbari I (perché la Via non era seguita).

«Qualcuno disse: – Sono incivili. Perché lo faresti?

«– Se in mezzo a loro risiedesse un saggio, – osservò Confucio, – quale inciviltà vi sarebbe?»

Non è certo il caso di vedere in Confucio il primo teorico dell'acculturazione, che anticipa di venti secoli l'antropologia applicata, «figlia dell'imperialismo» [Gough 1968], ma il suo discorso non è poi cosí lontano dagli orientamenti prevalenti negli studi sull'interpenetrazione delle civiltà, che tanto interesse suscitano da circa cinquant'anni. La situazione considerata è quella di un contatto fra una cultura che, forte del suo pregiudizio etnocentrico, si ritiene superiore, e un'altra che la prima giudica grossolana. Naturalmente, chi fa l'analisi è l'esponente della cultura superiore. Tuttavia, i barbari si mostreranno abbastanza saggi da arrendersi all'evidenza clamorosa dell'esempio superiore. Saranno *civilizzati* (dopo la decolonizzazione si dirà preferibilmente *modernizzati*) dalla sola presenza, in mezzo a loro, del nostro *saggio* (missionario, amministratore coloniale liberale, funzionario di un qualche Servizio per la protezione degli indiani, ecc.). Anche se il testo di Confucio non lo dice esplicitamente, questa evoluzione (il termine implica un progresso) approderà, con ogni probabilità, all'assimilazione della civiltà superiore da parte degli ex barbari, e a quella degli ex barbari da parte della società civilizzatrice. Tale almeno era lo schema della colonizzazione d'ispirazione liberale, continuato oggi da certe pseudoteorie dello sviluppo che postulano la liquidazione del colonialismo interno delle società dualistiche del Terzo Mondo attraverso un progressivo svuotamento demografico del settore detto tradizionale e la sua assimilazione al settore detto moderno, piuttosto che affrontare il problema delle strutture del potere e dei rapporti di produzione basati sullo sfruttamento.

La teoria antropologica dell'acculturazione, e anche della modernizzazione, appare sostanzialmente come uno sforzo scientistico per razionalizzare questo schema.

È vero che la definizione dell'acculturazione proposta da Redfield, Linton e Herskovits [1936] è piú generale. Si tratta di ogni contatto diretto e continuato fra due culture, e dei cambiamenti ch'esso comporta nei modelli culturali dei gruppi entrati in contatto. L'acculturazione è distinta dal cambiamento sociale (di cui è solo un aspetto), dall'assimilazione (che talvolta costituisce una fase dell'acculturazione) e dalla diffusione (anch'essa piuttosto un meccanismo d'acculturazione, che d'altronde non richiede un contatto diretto e continuo né postula un modello culturale olistico). Il memorandum dei tre autori citati contiene una prima serie di classificazioni, che concernono:

- i tipi di contatto (secondo gli attori implicati, il carattere amichevole o viceversa ostile del contatto, le dimensioni rispettive dei gruppi sociali in presenza, il divario culturale espresso dalla diversa complessità delle due culture, il luogo di contatto);
- le situazioni che possono dar luogo all'acculturazione (forzata e volontaria, in assenza di disuguaglianza sociale e politica, in presenza di forme diverse di dominazione politica e/o sociale);
- le forme che il processo di acculturazione assume (selezione dei tratti culturali e loro integrazione nei modelli della cultura che li accoglie);
- i meccanismi psicologici di selezione e integrazione;
- i risultati dell'acculturazione (accettazione, adattamento, reazione).

In seguito, un'abbondante letteratura composta di studi monografici o teorici ha cercato di affinare e completare questo quadro concettuale. Alle nozioni delineate in precedenza si sono via via andati aggiungendo nuovi concetti (deculturazione, contracculturazione, trasfigurazione etnica, sincretismo, incroci di culture nelle società pluralistiche, acculturazione pianificata, ecc.), nuove tipologie situazionali, che tra l'altro insistono sul carattere conflittuale del fatto coloniale [per esempio Balandier 1963], o eleganti classificazioni dei gruppi marginali creatori di una cultura propria [Redfield 1968]. I risultati sono piuttosto deludenti.

Bastide [1971] si limita a sottolineare l'apporto piuttosto limitato che questi studi recano all'antropologia applicata, mettendo in evidenza il dilemma fondamentale dell'antropologia culturale, la quale, nonostante la denunzia dell'etnocentrismo, conserva un fondo etnocentrico che porta, al limite, al relativismo culturale assoluto e dunque all'immobilismo denunziato dai popoli del Terzo Mondo come una giustificazione ideologica della loro condizione miserabile e della loro soggezione [Willis 1974]. Altri autori formulano critiche piú fondamentali. Nella misura in cui l'acculturazione è diventata uno dei concetti chiave della teoria antropologica contemporanea, le critiche epistemologiche generali formulate nei confronti della loro disciplina dall'ultima generazione di antropologi radicali la toccano da vicino o la prendono ad esempio. L'ambiguità del ruolo svolto dall'antropologia e in particolare dalla teo-

ria dell'acculturazione suscita vivaci prese di posizione. Il carattere espiatorio dell'etnologia occidentale [Lévi-Strauss 1973] è messo in dubbio. Se alcuni, come Hymes [1974], mettono in evidenza l'eredità contraddittoria dell'antropologia (tradizione umanistica del rispetto per l'uomo e partecipazione degli antropologi alle politiche imperialistiche), altri spingono la loro severità, spesso affetta da eccessi verbali, fino a vedere nell'antropologia uno strumento creato consapevolmente allo scopo di mantenere la dominazione coloniale – o neocoloniale – e la soggezione delle popolazioni marginali all'interno delle società pluralistiche; la buona coscienza dell'antropologo è salva quando, con la sua azione, protegge le popolazioni indigene dalle forme peggiori d'imperialismo. Le accuse di Caulfield [1974] sono piú precise. Concettualizzando il processo di cambiamento sociale in termini di tratti e modelli culturali, di acculturazione e assimilazione, l'antropologo mutila e impoverisce la realtà e si allontana dall'esperienza vissuta dei popoli. I fenomeni di presa di coscienza, di conflitto e di lotta sono ignorati, o, nella migliore delle ipotesi, sottovalutati. Lo sfruttamento materiale, la degradazione e l'impoverimento non sono presi sufficientemente in considerazione: si prescinde dalla storia. Un antropologo negro americano, Willis [1974], rincara la dose. Per lui il razzismo bianco è alla base di tutta l'antropologia, tesi di cui vede una prova nella mancanza di studi sulla trasmissione di cultura dai popoli di colore ai bianchi. Certo, in tal modo egli dimostra di ignorare le ricerche di Gilberto Freyre [1940] sull'incrocio culturale nel Brasile coloniale, o meglio le passa sotto silenzio, dato il loro carattere abbastanza eccezionale e l'etnocentrismo lusofilo da cui sono pervase.

Come si è già segnalato, agli occhi di Willis il relativismo culturale appare come un'impresa destinata a persuadere i popoli di colore a salvaguardare i costumi e i valori che ne hanno determinato la disfatta e l'assoggettamento, quando invece essi dovrebbero rompere radicalmente con il passato e guardare alla nuova cultura delle città abitate dagli uomini di colore. Si ricorderà che circa mezzo secolo fa i marxisti cinesi si opposero al concetto di modo di produzione asiatico, sostenendo che il popolo cinese aveva diritto alle stesse categorie storiche degli Europei, e che era discriminatorio voler affrontare il loro passato con l'aiuto di concetti specifici [Sachs 1971]. Non si tratta soltanto di un aneddoto: quali che siano le nostre intenzioni di bianchi umanitari, agli occhi del Terzo Mondo il nostro sforzo di relativismo rischia di apparire come un inganno supplementare finché continueranno i rapporti di dominazione nel campo politico ed economico. L'irriducibile opposizione di questi punti di vista non ammette soluzioni epistemologiche o teoriche, e si comprende meglio, ora, la violenza del linguaggio con cui si esprime spesso la critica degli studi sull'acculturazione.

Tanto piú che il concetto è fallito, quando è servito come pietra angolare per una politica. Nella terminologia di Bastide [1971] si tratta di acculturazione pianificata. Prendiamo come esempio la politica brasiliana di protezione dell'Indio. Darcy Ribeiro [1970] ha dimostrato che gli schemi teorici di deculturazione/acculturazione, assimilazione e incrocio culturale non corrispondono alle situazioni di fatto, neanche in rapporto ai rari indigeni che sfuggono allo sterminio dovuto all'effetto congiunto delle malattie della civiltà e della criminale brutalità dei pionieri che avanzano lungo la nuova frontiera brasiliana. Bisogna parlare piuttosto di trasfigurazione etnica. La ricettività degli indigeni nella prima fase dei contatti li espone all'effetto disorganizzatore di un certo numero di oggetti di paccottiglia, di consumi pericolosi per la salute (alcool) e di modelli di comportamento estranei alla loro cultura. L'effetto traumatico dello choc culturale è di solito molto forte; l'organizzazione tribale e lo stile di vita crollano. Per soddisfare i suoi nuovi bisogni, l'Indio s'integra nell'economia di mercato. La sua sorte è allora segnata: lavoro abbrutente ed estremamente mal pagato di *seringueiro*, di raccoglitore di noci, di rematore; brutalità del padrone e isolamento nella foresta, lontano dall'abbondanza relativa e dalle soddisfazioni della vita collettiva del villaggio. Egli non ha praticamente accesso ai vantaggi della civiltà industriale, che serve pur restandone estraneo.

L'incontro del Brasile-nazione con il Brasile-indigeno si traduce per l'Indio in una degradazione biologica (malattie, condizioni di lavoro e di vita), economica (condizioni d'impiego che lo riducono in miseria), morale (l'Indio impara a guardarsi e giudicarsi nella prospettiva del bianco: come un paria). Quando finalmente si rende conto dell'effetto devastatore della deculturazione, è troppo tardi per resistere. Talvolta le velleità di resistenza assumono la forma sublimata di culture messianiche; ma di solito è la rassegnazione e l'incorporazione definitiva nel sottoproletariato, nonché in una protocultura semplificata al massimo che condiziona coloro che ne fanno parte come una manodopera dapprima schiava e poi cosiddetta libera. Anche allora, però, gli Indi, che non conservano piú nulla del loro patrimonio culturale originario, continuano a essere definiti come Indi: la trasfigurazione etnica non porta dall'indigeno al Brasiliano, ma dall'Indio tribale all'Indio generico.

La situazione è piú complessa nei paesi dove la popolazione india o meticcia rappresenta una percentuale molto alta, come il Messico o il Perú; ma anche qui l'indigenismo va soggetto alle stesse critiche. C'è un problema indigeno o semplicemente un problema contadino, come farebbe supporre questo grido riferito da Benitez in *Tierra incógnita* (1972): «Non vogliamo scuole, non vogliamo strade, non vogliamo acqua: vogliamo le terre che ci appartengono»? L'azione indigenista ha peccato troppo spesso per omissione, proprio come i programmi di sviluppo comunitario in Asia e in Africa, lasciando da parte il problema centrale dell'accesso alla terra. Ma sarebbe troppo semplicistico giungere all'estremo opposto e negare la problematica socioculturale dei rapporti interetnici. I due aspetti devono essere affrontati simultaneamente, per giungere alla decolonizzazione interna del Messico postulata da Benitez. Si può capire come in queste condizioni la ricerca antropologica assuma un carattere esplosivo. La burocrazia fa di tutto per frenarla, ed è lieta ch'essa si perda nei meandri di studi parziali e riduzionistici dell'acculturazione. Invece, la nuova generazione di antropologi impegnati pensa di dover prendere decisamente le parti dell'Indio, nella lotta contro il colonialismo interno.

È nel contesto socialista, o almeno sovietico, che l'acculturazione pianificata ha portato ai peggiori abusi, dallo sterminio e dalla deportazione di certi gruppi etnici e di interi popoli fino alla russificazione forzata della vita politica, economica e scientifica, mentre l'autonomia culturale locale ha svolto la funzione di una valvola di sicurezza d'altronde poco efficace, a giudicare dalle tensioni che si accumulano fra le nazionalità minoritarie e i Russi. Lo sciovinismo grande-russo è stato rafforzato da una visione unilineare dello sviluppo, assimilato di fatto alla crescita delle forze di produzione, visione fondata su una semplificazione a oltranza del marxismo. Monod [1972] ha certamente ragione quando vede nel marxismo – o almeno in una certa visione volgare del marxismo – una forma di etnocentrismo europeo delle piú temibili.

Il fallimento delle politiche di acculturazione è rivelato dall'introduzione recente, ispirata dalla situazione delle minoranze indie in America latina, del concetto di etnocidio, simmetrico a quello di genocidio, ma da esso diverso [cfr. Clastres 1974; Monod 1972; e anche, nonostante il carattere polemico talvolta molto superficiale, Jaulin 1970]. Mentre il termine genocidio indica lo sterminio fisico dei rappresentanti di una razza, è possibile parlare di etnocidio quando viene sottoposta a distruzione sistematica una cultura (modi di vita e di pensiero di genti diverse). L'etnocidio è la negazione etnocentrica dell'altro portata all'estremo. L'Occidente, o i paesi dell'emisfero settentrionale, tendono all'etnocidio, perché, forti del loro successo industriale, pretendono d'identificarsi con *la* civiltà.

Quale sarà ora lo sviluppo di questo capitolo dell'antropologia? Assisteremo alla consacrazione dell'etnocidio, collocato all'interno di una tipologia delle acculturazioni come caso estremo di non-acculturazione o di acculturazione distruttiva? O invece l'acculturazione sarà degradata a caso particolare e disgraziatamente raro di relazioni interculturali in cui predominano la violenza, il dominio e lo sterminio?

Comunque sia, è opportuno ampliare la discussione e portarla ad un livello piú alto sul piano della storia, quella del passato come quella del presente, per introdurre la dimensione diacronica e, in tal modo, cogliere i processi sociali nel loro complesso, arricchendo la prospettiva dello storico [Dupront 1965].

Tuttavia, come osserva Wachtel [1974], certi storici sono reticenti nei confronti di questo concetto di acculturazione, ch'essi considerano come una nozione antropologica presa a prestito e trasferita nel campo della storia. Questa reticenza appare del tutto giustificata, se si pensa alla diffidenza di parecchie scuole di antropologia sociale nei confronti della diacronia, sia che rifiutino la storia, sia che si trincerino dietro l'impossibilità di una ricostruzione storica valida [cfr. Malinowski 1945 e Lévi-Strauss 1944, per un'analisi della posizione di Boas]; diffidenza a cui si aggiunge la loro deliberata preferenza per le società «fredde» e preletterate, mentre i problemi di acculturazione che tentano lo storico si riferiscono essenzialmente ai rapporti fra le civiltà piú complesse, e, in ogni caso, alle società «calde». Sconfitto, per cosí dire, sul campo antropologico da cui trae origine, il concetto di acculturazione può tuttavia sembrare attraente allo storico interessato alle grandi sintesi di carattere sociologico. Il bel libro di Czarnowski [1956], per citare solo un esempio, mostra le possibilità di questo genere di ricerca, anche se oggi dovrebbe essere rivisto per certi particolari. L'autore studia l'acculturazione a partire dall'esempio della romanizzazione della Gallia. Il cambiamento di scala rispetto agli studi antropologici di singoli casi – si tratta di tutta una società nel suo divenire – permette di cogliere meglio la dinamica, il senso, le contraddizioni del processo e le sue articolazioni con i rapporti di produzione, tanto piú che l'acculturazione non è che uno dei casi affrontati dall'autore, che, con l'aiuto di altri esempi storici, cerca di studiare altri movimenti della cultura: nascita, preservazione, rinnovamento, sviluppo delle idee, ecc.

In altri termini, s'impone una nuova definizione della problematica dell'acculturazione, adeguata agli interessi dello storico.

Essa comporta anzitutto la ricerca di un quadro concettuale onnicomprensivo per classificare e utilizzare la molteplicità dei fatti raccolti dai diffusionisti, si tratti di archeologi, di storici della cultura materiale o di etnologi. Malinowski [1945] ha certamente ragione d'insorgere contro la teoria implicita nel diffusionismo, che assimila i contatti tra le culture a degli scambi tra negozi di rigattieri. Ma la nostra civiltà comporta un numero infinito di prestiti di oggetti, di idee e di consumi esotici. Viene in mente l'osservazione di Voltaire [1756]: «Enrico IV faceva colazione con un bicchiere di vino e del pane bianco; non prendeva né tè, né caffè, né cioccolato; non usava tabacco; sua moglie e le sue amanti avevano pochissime gemme; non usavano stoffe di Persia, della Cina e delle Indie. Se si pensa che oggi una borghese porta agli orecchi diamanti piú belli di quelli di Caterina de' Medici; che la Martinica, Moca e la Cina forniscono la colazione di una serva...» (trad. it. IV, p. 534).

Se il carattere esotico di certi prodotti salta agli occhi, l'assimilazione di altri ha fatto dimenticare completamente la loro origine, e, soprattutto, l'epoca della loro introduzione. Occorre già una buona conoscenza della storia per immaginare un'Europa senza zucchero, granoturco o patate. I nostri nipoti si ricorderanno dell'origine asiatica della soia, introdotta nei nostri paesi dagli Stati Uniti? Nella sua autobiografia Albert Schweitzer racconta che due innovazioni hanno segnato la sua infanzia, in Alsazia: l'introduzione, circa cento anni fa, della bicicletta e dei pomodori!

Piante, animali domestici, idee e simboli, tecniche di produzione ed istituzioni, prodotti di uso quotidiano e opere d'arte, da tempi immemorabili hanno circolato lungo certe strade. E anche i microbi; come ha mostrato Le Roy Ladurie [1974], l'unificazione microbica del mondo precede la formazione di un mercato mondiale, con conseguenze demografiche terrificanti. La recente opera di Biraben [1976] dimostra, fatti e cifre alla mano, i disastri prodotti a Bisanzio dalla peste giunta dall'Etiopia nel secolo VI, e poi in Europa a partire dal 1348, dove si è diffusa seguendo la via della seta.

Quale è stato il ruolo di queste diverse circolazioni nello sviluppo delle società? La notevole opera di Polanyi [1957] suggerisce un primo orientamento teorico, riportandolo alle sue giuste proporzioni. Poi, su un altro piano, si tratta di elaborare, ad uso dello storico, uno schema di analisi dei prestiti e dei

rigetti, facendo intervenire il concetto di aree culturali e delle loro frontiere che cambiano nel tempo [Braudel 1969]. Tale analisi dev'essere applicata allo studio sistematico della rete dei rapporti tra le varie aree culturali [cfr. Wachtel 1974 e anche Sachs 1971].

Se i procedimenti di cui sopra dovrebbero permettere di cogliere, insieme sul piano fattuale e su quello teorico, la dinamica dell'acculturazione, sarebbe inoltre desiderabile disporre, per ogni epoca e civiltà, di un prospetto dei suoi strati acculturativi, di una sorta di spaccato sintetico che rendesse conto dei prestiti, delle assimilazioni e dei sincretismi presenti nel momento studiato ma incorporati in epoche diverse, e in tal modo mettesse in evidenza il passato vivente. Una variante su questo tema potrebbe consistere nello studio della percezione delle acculturazioni da parte degli acculturati.

Infine lo storico non potrà eludere questo tema quanto mai impegnativo: esiste una civiltà universale, fatta di sincretismi culturali, operante in base a una stessa scala dei valori materiali, dove le lotte ideologiche si svolgono in nome delle stesse dottrine (liberalismo e marxismo)? O piuttosto, qual è il peso e la parte di questa civiltà mondiale nelle diverse società contemporanee?

Ecco un programma di ricerche storiche molto ambizioso, capace di dare all'acculturazione il posto che merita, e di metterci anche in grado di affrontare la problematica delle relazioni interculturali nel mondo contemporaneo, articolata intorno ai concetti di modernizzazione e dipendenza.

La sua funzione centrale, per capire i rapporti fra i paesi industrializzati e il Terzo Mondo, comincia appena a essere riconosciuta. Preiswerk [1975] sottolinea giustamente che il concetto di modernizzazione, vale a dire di assimilazione dei valori e delle forme della civiltà industriale – e, su un piano piú fondamentale, della razionalità del mercato –, ingenera confusione. Anzitutto, perché suggerisce l'idea che il mimetismo sia l'unica via dello sviluppo, il che ci rinvia ancora una volta alla visione unilineare ed eurocentrica della storia, e al rifiuto di ogni razionalità diversa da quella fondata sulla ricerca del profitto materiale [cfr. Godelier 1966 e Sachs 1971]. Ma anche perché, feticizzando certi attributi della modernità, politici od economici, incoraggia una modernizzazione di superficie che spesso costituisce un espediente per impedire i cambiamenti strutturali peraltro cosí necessari.

Ne risulta rafforzata la coesistenza di asincronismi, nella quale Kula [1960] vede l'essenza del sottosviluppo. Furtado [1974] ha mostrato che in Brasile una crescita molto rapida dell'economia, accompagnata da una distribuzione del reddito sempre piú ineguale, ha certamente determinato l'industrializzazione e la modernizzazione delle strutture di produzione; ma il problema dello sviluppo, rappresentato dalla marginalizzazione di una maggioranza di cittadini privati della possibilità di provvedere alla soddisfazione dei loro bisogni piú elementari, è stato appena sfiorato.

Analogamente, avendo spezzettato il loro campo di osservazione, numerosi studi sulla modernizzazione s'interessano al cambiamento di certi tratti culturali al di fuori di un contesto storico complessivo. La prospettiva che ne risulta non può che essere falsata. Ciò è particolarmente vero per il Giappone, che

spesso è presentato come un caso di modernizzazione perfettamente riuscita [Kuwabara 1975] e, per estensione, come un modello che i paesi del Terzo Mondo dovrebbero imitare. L'apologia del Giappone passa sotto silenzio la miseria e l'oppressione cui furono costrette tre generazioni di lavoratori giapponesi tra il 1868 e il 1950, il militarismo aggressivo gravido di conseguenze per tutta l'Asia orientale, la disfatta del 1945, e infine l'inaudita degradazione dell'ambiente provocata dalla crescita selvaggia del dopoguerra. L'economia giapponese oggi è molto esposta alla minaccia di un disastro ecologico, e anche a quella di un'interruzione dell'approvvigionamento di materie prime. Modernizzazione riuscita e modello da imitare, o, al contrario, modello negativo da evitare [Sachs 1971]?

Il Brasile e l'Iran, due paesi dove il peso degli interessi economici e finanziari stranieri è forte (benché non si debba sottovalutare lo slancio della classe capitalistica brasiliana e le sue velleità di negoziare con le multinazionali su un piede di parità), hanno conosciuto ultimamente, ciascuno per ragioni diverse, un periodo di crescita molto forte. Soprattutto, però, sembra che la discussione sulla dipendenza debba essere posta su un piano del tutto diverso. Se ciò che importa veramente per l'indipendenza è la capacità di prendere decisioni autonome, di definire il proprio progetto di civiltà e realizzarlo, allora le radici profonde della dipendenza devono essere cercate al di là dei controlli finanziari ed economici, certamente importanti, ma in se stessi insufficienti, nel campo della cultura. Di tutte le forme di dipendenza, la piú subdola e gravosa è precisamente la dipendenza culturale, quella stessa che fa interiorizzare i valori e i modelli di comportamento stranieri, per approdare all'autocolonizzazione, secondo l'efficace formula di Preiswerk [1975]. Come nel caso dell'etnocidio, si perdono allora gli attributi piú preziosi di una civiltà viva: la sua relazione con l'universo e una certa facoltà d'inventarsi [Monod 1972]. Consideriamo il Giappone da questo punto di vista: il successo della sua acculturazione è al tempo stesso la misura della sua dipendenza. L'emulazione degli Stati Uniti vi assume un'importanza straordinaria: si tratta di fare le stesse cose, di vivere nello stesso modo, ma facendo piú in fretta, di piú e meglio. Viene in mente la sferzante frase di Fanon [1961] sugli Stati Uniti: «Due secoli fa, un'ex colonia europea si è messa in testa di colmare il ritardo con l'Europa. Vi è cosí ben riuscita che gli Stati Uniti d'America sono diventati un mostro in cui le tare, le malattie e l'inumanità dell'Europa hanno raggiunto dimensioni spaventose» (trad. it. p. 241).

La dipendenza culturale si stabilisce attraverso le ideologie, i concetti, le tecniche, ma soprattutto attraverso l'effetto dimostrativo di una civiltà sviluppata sul piano materiale, che si è imposta come modello anche nei paesi socialisti dell'Europa orientale; oggi questi ultimi fanno del loro meglio per estendere alle classi lavoratrici l'ideale di vita piccolo-borghese.

Non bisogna neanche dimenticare le istituzioni propriamente culturali e scientifiche. Con il pretesto di aiutare i paesi del Terzo Mondo si creano delle *enclaves*, vere e proprie propaggini delle università occidentali. A partire dall'esempio delle scienze sociali nello Sri Lanka, Goonatilake [1975] ha svolto

una penetrante analisi delle forme di dominio attuate con mezzi sovrastrutturali, nonché dell'alienazione dell'intelligencija «compradora» che opera in tali *enclaves* importando «belle e fatte» la scienza e la tecnica insieme a certi modelli sociali, e contribuendo, in tal modo, al processo di autocolonizzazione.

Bisogna per questo rifiutare ogni contatto con l'esterno, ripiegarsi su se stessi e cercare un'impossibile autarchia culturale, economica, tecnica e materiale? Come dimostra l'esperienza, questa strada è evidentemente chiusa per la maggior parte dei paesi, e pericolosa anche per grandi potenze dotate di vasti territori e ricche di risorse. Nell'epoca delle armi di distruzione totale, dei trasporti rapidi e delle telecomunicazioni, non c'è bisogno di dimostrare l'unità fondamentale del mondo, anche se la grande maggioranza delle popolazioni del Terzo Mondo nasce, vive e muore senza essersi mai allontanata dal villaggio natale. Tuttavia la negazione della dipendenza non si colloca sul piano dell'autarchia, ma su quello dello sviluppo che conta sulle proprie forze. Si avrebbe torto a prendere alla lettera l'insistenza su quest'ultimo punto: quel che è in gioco è l'autonomia delle decisioni e la capacità di inventarsi un futuro e poi di realizzarlo.

Un'autonomia siffatta non esclude una forte corrente di scambi selettivi con l'esterno; anzi li postula, dando la preferenza agli altri paesi. Per questo si parla oggi di una *self-reliance* collettiva del Terzo Mondo, senza con ciò rinunziare a dare un contenuto positivo ai rapporti con i paesi sviluppati. Siamo lontani dall'acculturazione subita e dalla proiezione su scala planetaria del modello di civiltà industriale. Al contrario, lo sviluppo è inteso come una liberazione economica, ma soprattutto culturale [Goulet 1971], da cui scaturirà una molteplicità di modelli societari in risposta alle diverse situazioni ecologiche e socioculturali, e anche come risultato dell'incontro del Terzo Mondo con i paesi sviluppati.

Fanon [1961] aveva visto giusto: «Possiamo fare tutto, oggi, a condizione di non imitare l'Europa, a condizione di non essere ossessionati dal desiderio di raggiungere l'Europa» (trad. it. p. 241). Il che non gli impediva di riconoscere che tutti gli elementi di una soluzione dei grandi problemi dell'umanità sono esistiti nel pensiero europeo, e che di conseguenza, nello sforzo di rinnovamento, nel lanciarsi all'invenzione e alla scoperta, si doveva tenere conto e dei crimini dell'Europa e dei suoi contributi ideali.

Tutto sommato il pensiero di Fanon non è incompatibile con la previsione di Toynbee [1971] dell'avvento a lungo termine di una cultura mondiale sincretica, dove ogni uomo apparterrà a tre società (e a tre culture): alla comunità mondiale; alla comunità locale, dove ciascuno conoscerà gli altri e dove prenderanno forma i progetti di civiltà originari; e infine una diaspora su scala mondiale, comprendente un numero abbastanza ristretto d'individui legati tra loro da relazioni personali (scientifiche, culturali o professionali) e sempre in contatto reciproco. Perché possa realizzarsi la comunità mondiale, occorre però [Wachtel 1974] in primo luogo che l'Occidente subisca una nuova forma di acculturazione, fondata non piú sull'idea della sua superiorità, ma sul concetto della relatività delle culture e dei tempi nella storia. [I. S.].

Balandier, G.
1963 *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, dynamique sociale en Afrique centrale*, Presses Universitaires de France, Paris.

Bastide, R.
1971 *Anthropologie appliquée*, Payot, Paris.

Biraben, J. N.
1976 *La peste dans l'histoire*, Mouton, La Haye - Paris, vol. I.

Braudel, F.
1969 *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris (trad. it. Mondadori, Milano 1973).

Caulfield, D. M.
1974 *Culture and Imperialism: Proposing a New Dialectic*, in Hymes 1974, pp. 182-212.

Clastres, P.
1974 *De l'ethnocide*, in «L'homme», XIV, 3-4.

Czarnowski, S.
1956 *Kultura*, in *Dziela*, vol. I, Warszawa.

Dupront, A.
1965 *De l'acculturation*, in Comité international des sciences historiques, *XIIe Congrès international des sciences historiques, Vienne, 29 août - 5 septembre 1965. Rapports, I. Grands thèmes*, Berger, Horn-Wien (trad. it. Einaudi, Torino 1966).

Fanon, F.
1961 *Les damnés de la terre*, Maspero, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1962).

Freyre, G.
1940 *O mundo que o Portugues criou*, Livraria José Olympio Editôra, Rio de Janeiro.

Furtado, C.
1974 *O mito de desenvolvimento*, Diffusao Europea do Libro, Rio de Janeiro.

Godelier, M.
1966 *Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero, Paris (trad. it. Feltrinelli, Milano 1970).

Goonatilake, S.
1975 *Development Thinking as Cultural Neo-Colonialism. The Case of Sri Lanka*, in «IDS Bulletin», VII, 1.

Gough, K.
1968 *Anthropology and Imperialism*, in «Monthly Review», XIX, 11.

Goulet, D.
1971 *The Cruel Choice. A New Concept in the Theory of Development*, Atheneum, New York.

Hymes, D.
1974 (a cura di) *Reinventing Anthropology*, Random House, New York.

Jaulin, R.
1970 *La paix blanche. Introduction à l'ethnocide*, Union générale d'éditions, Paris (trad. it. Laterza, Bari 1972).

Kula, W.
1960 *Secteurs et régions arriérés dans l'économie du capitalisme naissant*, in «Studi storici», I, 3.

Kuwabara, T.
1975 *Acculturation, modernisation, nationalisme*, in «Diogène», n. 90.

Le Roy Ladurie, E.
1974 *L'histoire immobile*, in «Annales», n. 3, pp. 673-92.

Lévi-Strauss, C.
1944 *Histoire et ethnologie*, in *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958 (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 13-41).
1973 *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris.

Malinowski, B.
1945 *The Dynamics of Culture Change: an Inquiry into Race Relations in Africa*, Yale University Press, New Haven Conn.

Monod, J.
1972 *L'ethnocide à Lima*, in R. Jaulin e altri, *De l'ethnocide*, Union générale d'éditions, Paris.

Polanyi, K., e altri
1957 (a cura di) *Trade and Market in the Early Empires*, Free Press, New York.

Preiswerk, R.
1975 *Relations interculturelles et développement*, in «Le savoir et le faire. Cahiers de l'Institut de développement», n. 2, Genève.

Redfield, R.
1968 *The Primitive World and its Transformations*, Penguin Books, Harmondsworth.

Redfield, R.; Linton, R.; e Herskovits, M. J.
1936 *Memorandum for the Study of Acculturation*, in «American Anthropologist», n. 38 (trad. it. in L. Bonin e A. Marazzi, *Antropologia culturale*, Hoepli, Milano 1970).

Ribeiro, D.
1970 *Os Indios e a Civilização*, Editôra Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

Sachs, I.
1971 *La découverte du Tiers Monde*, Flammarion, Paris.

Toynbee, A.
1971 *Surviving the Future*, Oxford University Press, London.

Voltaire (F.-M. Arouet)
1756 *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, Cramer, Genève (trad. it. Edizioni per il Club del libro, vol. IV, Novara 1967).

Wachtel, N.
1974 *L'acculturation*, in J. Le Goff e P. Nora (a cura di), *Faire de l'histoire*, I. *Nouveaux problèmes*, Gallimard, Paris, pp. 124-46.

Willis, W. S. jr
1974 *Skeletons in the Anthropological Closet*, in Hymes 1974, pp. 121-52.

Nelle sue varie forme, l'acculturazione è un contatto tra culture (cfr. **cultura/culture**) una delle quali si considera superiore all'altra e tenta d'imporle le proprie strutture (cfr. **struttura**) ed i propri **valori**. Parlando di acculturazione ci si pone dunque da un punto di vista eurocentrico (cfr. **etnocentrismi**), che è il punto di vista della modernizzazione (cfr. **antico/moderno**) vista come adozione dei modelli europei (capitalistici o socialistici poco importa) da parte dei paesi del Terzo Mondo. Al centro delle discussioni sull'acculturazione si trova cosí posto il problema della scelta di un modello di sviluppo (cfr. **sviluppo/sottosviluppo**) e piú in generale di un progetto di **civiltà**. Resta evidentemente la possibilità di attribuire al concetto di acculturazione un diverso significato e di collocare sotto questa rubrica i piú diversi contatti tra culture del passato e del presente, siano essi pacifici o violenti, insistendo sul loro carattere di reciprocità. Si studieranno allora in questo quadro il **commercio** e l'organizzazione dello **spazio economico** mondiale, la formazione e gli spostamenti delle **frontiere** (linguistiche, politiche, ecc.), le guerre e la colonizzazione (cfr. **guerra**, **colonie**), l'**imperialismo**.

apita-
ndo

Civiltà

1. *Introduzione.*

La storia di certe parole presenta scarso interesse. Di altre invece – fra cui 'civiltà' – bisogna ricostruire lo sviluppo diacronico per poter mettere in evidenza l'interrogativo implicito a cui rispondono, pur occultandolo con la loro stessa presenza. Apparsa in Francia nella seconda metà del Settecento – Lucien Febvre [1930] la fa risalire al 1766 –, la parola 'civiltà' passa immediatamente a denotare ciò in cui consiste la superiorità di una società su un'altra, e in particolare la superiorità del presente sul passato e dell'Europa sul resto del mondo. Il suo contesto primitivo è quello di un'ideologia evoluzionistica ed eurocentrica. Tale ideologia, inoltre, pone all'origine della superiorità europea la crescita della produzione di beni materiali, che viene considerata conseguenza di un progresso delle scienze e delle tecniche e fonte, a sua volta, di un perfezionamento morale, sociale ed intellettuale. «L'idea di progresso, di sviluppo, mi sembra sia l'idea fondamentale racchiusa nel termine civiltà», diceva il Guizot nel suo famoso corso del 1828 sulla *Histoire générale de la civilisation en Europe* [citato in Febvre 1930, p. 519].

La problematica in tal modo occultata era innanzitutto quella dell'inuguaglianza: l'inuguaglianza nello spazio fra le varie società veniva proiettata nel tempo, cosí da considerare la maggior parte di esse come degli abbozzi incompiuti dello stato di perfezione che solo l'Europa si pensava potesse raggiungere. Ma si passava anche sotto silenzio il prezzo pagato per lo sviluppo della civiltà europea – o piú esattamente euroamericana – dagli strati sociali piú disagiati all'interno di essa; dai popoli che colonizzava ed a cui pretendeva di portare i vantaggi di un modo di vivere superiore sconvolgendo radicalmente le organizzazioni sociali tradizionali; ed infine dalla natura, che sottoponeva ad uno sfruttamento sempre piú pazzesco. Durante i suoi due secoli di storia, il concetto di civiltà ha perduto, è vero, una parte della sua carica ideologica iniziale. È entrato a far parte di nuovi contesti; ci si è cosí abituati a parlare della civiltà cinese, di quella dei Maya e persino delle civiltà senza scrittura. La parola 'civiltà' è stata dunque utilizzata, con sempre maggiore frequenza, per designare dei complessi comprendenti spesso piú società politiche, e i cui elementi devono la propria reciproca somiglianza ad una certa uniformità dell'ambiente fisico, alle credenze, agli usi e costumi comuni, alla maniera d'identificare e sfruttare le risorse naturali, di organizzare il tempo e lo spazio, ecc. [Pomian 1976]. Cosí definito, il concetto di civiltà resta valido per denominare le grandi aree culturali, e inoltre, nel linguaggio degli archeologi, per designare questo o quello stadio storicamente ben circoscritto dell'evoluzione degli oggetti fabbricati dall'uomo, quale, ad esempio, la civiltà neolitica in Europa. Tuttavia, nel linguaggio comune, la parola 'civiltà' è ancora legata all'ideologia del progresso, anche se questo appare sempre piú ambiguo e contestabile, e limitato a certe sfere, particolar-

mente a quella della produzione dei beni materiali, cui si attribuisce la massima importanza. In tale parola è sempre sottintesa una contrapposizione a non si sa quale barbarie, come se ormai non si sapesse che la vera barbarie è quella che appare proprio nel cuore della civiltà, come un verme in un frutto. Vi sono in essa le tracce di un implicito giudizio di valore, positivo verso la civiltà che è la nostra e negativo nei confronti di tutte le altre. Nella maggior parte dei casi, la parola 'civiltà' è usata oggi con significato non ideologicamente neutro.

Fin dalle origini, l'ideologia del progresso è stata accompagnata dalla propria ombra, cioè dalla previsione di un regresso imminente, di una possibile ricaduta dallo stato di civiltà in quello di barbarie. Ben prima della famosa frase di Valéry – «Nous autres, les civilisations, nous savons que nous sommes mortelles» – si è meditato sulla morte delle civiltà, di cui Gobineau diceva che è il fenomeno storico piú sorprendente ed insieme piú oscuro di tutti. Aveva quindi inizio una controversia che verteva, come si vede, sul futuro: la visione di un baratro verso il quale si va fatalmente si opponeva a quella di un cammino verso vette sempre piú elevate. La discussione rimaneva tuttavia chiusa nell'ambiente dei filosofi e degli ideologi. Erano essi a indagare la storia per trarne conclusioni rassicuranti, oppure, al contrario, per trovarvi giustificazione delle previsioni pessimistiche. Questi vari tentativi di pensare il futuro a partire da uno studio del passato mostrano che le due correnti in contrasto erano animate dalla comune convinzione che l'evoluzione di una civiltà è determinata da leggi, anzi da forze cieche, su cui gli uomini non hanno alcun potere. Per i fautori del progresso come per i loro avversari, l'avvenire era non solo ciò che ci attende, ma anche ciò che non possiamo far altro che attendere, non avendo alcun mezzo per influire su di esso.

Proprio su questo punto negli ultimi decenni si è verificato un radicale mutamento, che ha relegato le vecchie discussioni nel museo delle idee in disuso. Non che gli atteggiamenti odierni per quanto riguarda il futuro siano fondamentalmente diversi da quelli predominanti mezzo secolo fa. Ma sia i campioni di un saldo ottimismo sia i profeti di catastrofi future (e si ritroveranno gli uni e gli altri) sono ormai convinti che, in una certa misura, il futuro dipende da noi. Il domani sarà radioso solo se saranno introdotte determinate trasformazioni nella vita sociale, e le catastrofi avverranno solo se ci si ostinerà a non far nulla per impedirle. In entrambi i casi, il futuro è dunque posto come una variabile dipendente dal presente, dalle azioni degli uomini nel presente, o meglio, un avvenire piú lontano è posto come dipendente dal prossimo avvenire, il che apre uno spazio in cui può svilupparsi un nuovo tipo di riflessione, un nuovo discorso che abbia la civiltà per oggetto. Tale discorso, rifiutando simultaneamente le due visioni estreme del futuro, si fonda sull'idea che la civiltà stessa è la realizzazione di un progetto globale, di una scelta operata, sebbene del tutto inconsapevolmente, fra tutti i futuri possibili. Un punto di vista simile potrebbe applicarsi alla storia, cercando d'identificare le forze sociali, le circostanze, i tempi e i luoghi a partire dai quali, altrettanto inconsapevolmente, l'umanità ha imboccato la strada che l'ha condotta al punto in cui si trova ora. Pur non negando l'interesse di tale impostazione, si seguirà qui una direzione diversa: prendendo il presente come dato, si partirà da una descrizione dello stato attuale della nostra civiltà, che, lo si voglia o no, è comune a tutti gli uomini, e si porrà la questione delle scelte che s'impongono fin d'ora a scanso di amare sorprese in futuro. In altri termini, invece di pensare la civiltà come se fosse un fenomeno già compiuto, si cercherà di vederla come qualcosa che resti da inventare. Invece di pensarla da storico o da filosofo, si cercherà di pensarla da pianificatore: proprio la civiltà dell'avvenire costituisce oggi infatti l'oggetto di un dibattito le cui conclusioni possono influire notevolmente sulla vita quotidiana di tutti. E questo dibattito, pur facendo intervenire le grandi opzioni assiologiche, non si svolge nei termini tradizionali, ma in quelli dell'economia politica e dell'ecologia.

2. *Stile e progetto.*

Lo stile proprio di una civiltà, come osserva Max Lerner [1957, p. 3], è quel quid, difficile a cogliersi, che rimane dopo che si è descritto un popolo, i suoi eserciti, la sua tecnica e la sua economia, la politica e le arti, le province e le città, le classi e le stratificazioni sociali, i costumi e la morale.

Ogni cultura e/o civiltà è caratterizzata da certe forme d'espressione e di comportamento [Kroeber 1957], dall'ethos e dai valori che la distinguono dalle altre. Tuttavia tale specificità non può essere colta al livello di questo o quell'aspetto isolato. Bisogna cercarla piuttosto nella combinazione dei vari caratteri di cui si compone una civiltà. Ha scritto Marcel Mauss [1930, p. 244]: «Tutti i fenomeni sociali sono, in qualche grado, opera di una volontà collettiva, e chi dice volontà umana dice scelta fra diverse opzioni possibili. Una cosa determinata, una parola, un racconto, un tipo di sistemazione del suolo, una struttura interna o esterna dell'abitazione, una terracotta, un utensile, tutto ha un tipo, un modo, e persino, in molti casi, oltre alla sua natura ed alla sua forma-modello, ha un modo di utilizzazione suo proprio. La sfera del sociale è la sfera della modalità». Ma ciò che caratterizza piú peculiarmente la nostra civiltà è che la volontà collettiva vi è divenuta una volontà deliberata e volta verso il futuro. Nella civiltà occidentale (ma che si avvia a diventare mondiale), col suo tecnicismo e razionalismo, la definizione di un *progetto di futuro* appare oggi come una preoccupazione centrale. Ha fatto la sua comparsa la figura del pianificatore, il cui compito è quello di aiutare la società cui appartiene ad organizzarsi per cambiare la vita, inventare un avvenire, trovare i mezzi con cui realizzarlo. Il suo mestiere consiste nell'occuparsi del futuro, senza per il momento anticipare alcuna valutazione quanto al peso del passato e della tradizione sulla scelta, quanto alla parte di continuità e alla parte di rottura che vi saranno presenti. Il pianificatore non può eludere il dibattito di fondo sul progetto di civiltà o, se si preferisce, sul progetto sociale globale.

Fra gli attributi essenziali ed esclusivi dell'uomo figura la facoltà di sognare e di trasformare in progetti realizzabili le idee concepite: la facoltà di anticipare, inventare, creare. Unica tra le specie viventi, la specie umana vive in

due ambienti: quello fisico, che l'uomo giunge a trasformare al punto di renderlo completamente artificiale, e quello simbolico, che è interamente opera sua. Ciò gli conferisce una duttilità e una capacità di apprendimento inuguagliabili. Ma, come ci si rende conto ogni giorno di piú, il dominio crescente sull'ambiente fisico si paga con una dipendenza crescente rispetto alla cultura [Rapoport 1974, pp. 45 e 50-51], alle finalità che essa vien producendo, e alle manovre che opera.

In altri termini, il determinismo geografico batte in ritirata davanti alle determinazioni culturali [cfr. Gourou 1973]. Per nostra fortuna o disgrazia? La risposta a questa domanda decisiva – si tratta della sopravvivenza della specie umana – dipenderà forse dalla nostra capacità di articolare non piú dei progetti individuali ma dei progetti di società [Etzioni 1968] e, soprattutto, di definire un progetto sociale globale che armonizzi gli obiettivi sociali ed economici collettivi ed individuali con una gestione a lungo termine delle risorse e dell'ambiente.

I due pericoli da evitare sono ben noti. L'appropriazione predatrice della natura rischia di portare un giorno ad un disastro ecologico dalle conseguenze difficilmente prevedibili: surriscaldamento dell'atmosfera per eccesso d'energia di origine fossile e nucleare, mutamenti climatici, inquinamento, esaurimento di risorse indispensabili alla sopravvivenza dell'umanità... Oppure, prima che ciò accada, una serie di catastrofi «minori» e propriamente imprevedibili, ma i cui effetti non sono meno funesti. D'altro canto, il dominio della natura è stato accompagnato fino ad oggi dall'asservimento degli uomini: esso potrà divenire uno strumento efficace per la liberazione degli uomini soltanto nel quadro di un progetto di civiltà che comporti anche un «autocontrollo» degli uomini sui rapporti sociali che li uniscono e li dividono [cfr. Leiss 1970].

Una società può essere analizzata come un sistema intenzionale (*purpositive system*) [cfr. Churchman 1969] che fissa le proprie finalità attraverso una pianificazione adattativa, la quale rimette costantemente in questione gli obiettivi e i mezzi per realizzarli, e costituisce in tal modo un processo d'apprendimento sociale permanente. Tale gioco adattativo è ben altro che i presupposti di base della pianificazione tradizionale, dell'utopia e della futurologia. La pianificazione tradizionale vuol essere una ripartizione ottimale delle risorse, il che presupporrebbe che gli obiettivi siano fissati per tutta la durata del piano e le risorse date. Dal canto suo, abolendo la storia e razionalizzando a oltranza il futuro, l'utopia diviene una geometria perfetta [Ellul 1975, p. 174] in cui non c'è piú spazio per l'inventiva degli uomini. La futurologia, infine, vuol essere profetica, dare una descrizione del futuro. Ora, è necessario invece adottare un atteggiamento «prospettivo», cioè prima di tutto indagare il presente e le potenzialità del nostro attuale progetto di civiltà, facendo del futuro una sorta di osservatorio per individuare le vie che si aprono alla società [Durand 1976]. Poi, ponendosi in una prospettiva «normativa», si deve proiettare un'immagine idealizzata del futuro, non già come un'utopia da realizzare, ma come un'ipotesi e uno strumento d'analisi. Percorrendo a ritroso la strada fra questa immagine ed il presente, si cercherà allora d'individuare le decisioni da prendere

oggi per orientare il progetto di civiltà in modo da ridurre lo scarto fra le vie probabili e il percorso che sembra oggi ideale [Ackoff 1974; Ozbekhan 1973-74]. Ma lo schema è ancora troppo astratto. Domani le finalità che ci si propongono oggi e i mezzi d'intervento attualmente a disposizione saranno stati inevitabilmente rimessi in questione dall'evoluzione del sistema di valori sociali, dell'esperienza acquisita strada facendo, e di eventi imprevedibili. Le decisioni prese a ciascuna tappa del processo devono dunque preservare al massimo le opzioni per l'avvenire.

È perciò importante poter inserire le decisioni in un contesto globale fornito dalla riflessione sul progetto di civiltà, sulle opzioni cui esso dà luogo e sullo stile di sviluppo che richiede. Una riflessione che, in tutti i suoi aspetti, trae la sua ispirazione dalla formula lapidaria di Kalecki: «Pianificare è pensare per varianti».

3. *Superamento dei riduzionismi.*

La complessità della problematica del progetto di civiltà la rende particolarmente soggetta all'influenza dei vari riduzionismi.

3.1. Riduzionismo ideologico.

Si tratta innanzitutto del manicheismo ideologico, che riconduce la scelta di società all'alternativa capitalismo/socialismo. Pur riconoscendo l'importanza fondamentale del tipo di rapporti di produzione, sarà opportuno – sulla base dell'esperienza dell'Europa orientale negli ultimi venticinque anni e dei sessant'anni trascorsi dalla rivoluzione d'ottobre – mettere in guardia contro l'illusione che l'abolizione del capitalismo conduca automaticamente ad un progetto di civiltà realmente nuovo e conforme ai principî umanistici del socialismo. Come osserva, fra gli altri, Kopp [1975, p. 324], sia nelle sue strutture urbane e rurali sia nel suo modo di vita l'Unione Sovietica è ben lontana dal «progetto sociale globale» degli anni '20, volto a «cambiare la vita». La stessa constatazione s'impone a proposito delle democrazie popolari come la Polonia, l'Ungheria o la Cecoslovacchia, che si sforzano di emulare lo stile di vita e di consumo dei paesi industrializzati dell'Europa occidentale, estendendolo alle masse lavoratrici via via che aumentano i redditi degli operai e dei contadini; per tali masse il socialismo è diventato sinonimo dell'accesso individuale al modo di vita piccolo-borghese. La nazionalizzazione dei mezzi di produzione non è condizione sufficiente per cambiare la vita. È tuttavia una condizione necessaria? L'interrogativo permane: la prova della totale impotenza del riformismo deve ancora esser fatta, e una dimostrazione teorica non può sostituire l'esperienza.

Quali sono i limiti del riformismo? Fino a che punto si può agire sulle strutture capitalistiche attraverso l'intervento dello Stato, costretto a tener conto delle nuove configurazioni di forze politiche, e alle prese con molteplici crisi

(disoccupazione, crisi dell'ambiente, crisi dell'ordine economico internazionale)? Anche questo interrogativo resta senza risposta: certo la questione non può essere risolta a parole. La contestazione della «nuova crescita» di cui parlano i governi sarà tanto piú convincente e promettente per l'avvenire, quanto meno sarà ideologica e quanto piú si fonderà su proposte concrete e su un esame dei dati reali. Ciò che si può temere è che, finché il dibattito sul progetto di civiltà resterà compromesso dalla rigidezza delle opposizioni ideologiche, tali dati reali agiscano all'insaputa di tutti – fautori del «capitalismo» come del «socialismo» – e che producano effetti incontrollabili, i quali rischierebbero di annullare cammin facendo *ogni* progetto di civiltà.

3.2. Riduzionismo economico.

Se il riduzionismo ideologico contribuisce a far sottovalutare la problematica del progetto di civiltà rinviandola a tempi migliori (dopo la rivoluzione), il riduzionismo economico, nelle sue varie forme, semplifica oltre misura tale problematica. Esso suppone infatti, da un lato, che tutte le scelte di società possano essere chiarite in ultima istanza con l'ausilio del calcolo economico e, dall'altro, che la potenza economica sia la chiave della felicità in terra.

La forza dell'economia proviene dal fatto che i valori di scambio di tutte le merci sono paragonabili tra loro grazie all'intermediario monetario, il che dà all'economista la possibilità di dedicarsi a un calcolo scalare che egli estende volentieri ai valori fuori mercato, attribuendo loro ipotetici valori di scambio. Tuttavia, in una riflessione sul progetto di civiltà, ciò costituisce anche il tallone d'Achille di questa disciplina, poiché la facilità con cui essa manipola i valori di scambio le fa perdere di vista i valori d'uso – ridotti al semplice ruolo di supporto del valore di scambio – che invece dovrebbero trovarsi in primo piano. In fin dei conti, la massimizzazione della ricchezza diverrebbe sinonimo della massimizzazione del benessere e, come mostra Carter [1971], la «qualità della civiltà» scompare davanti al misurabile.

Nella tradizione liberale, Hawtrey [1926, citato in Carter 1971, p. 33] è uno dei rari economisti che abbiano ben sentito quest'ambiguità dell'economia: «Il valore di mercato è ben lungi dall'essere una vera misura di valore etico, anzi non è nemmeno una prima approssimazione ad esso. Siamo perciò costretti ad abbandonare quella che sin dall'inizio è stata l'idea guida dell'economia, l'idea di un *aggregato misurabile* del benessere economico, parte o componente del benessere complessivo».

Come Marx ha ben compreso, l'economia accademica del *commodity-man*, Robinson Crusoe, anglosassone dedito alle massimizzazioni, corrisponde bene all'*Individualethik* del borghese, è l'algebrizzazione del suo ethos. Al posto degli uomini e della società, vi si trovano solo combinazioni di lavoro e capitale; è eliminata la problematica dei rapporti sociali mutevoli e delle scelte di società, l'efficacia prevale sull'equità [cfr. Hunt 1972, pp. 1-33 e 186-93]. (Tanto piú difficile spiegare perché l'economia marxista, posta di fronte ai compiti della gestione dell'economia socialista, si sia impantanata nel riduzionismo neoclassico: è possibile che il calcolo economico, con le sue apparenze di obiettività, si presti bene a legittimare le scelte del potere, quali che siano).

Un classico studio di Bateson [1949] confronta le premesse del modello competitivo della teoria dei giochi di Neumann con il funzionamento della società dell'isola di Bali. L'autore mostra come la massimizzazione del guadagno da parte dell'individuo, postulata dalla teoria economica convenzionale, non poggi su un universale biologico. La scala dei valori dei mammiferi non è cosí semplice e monotona: è multidimensionale e non orientata verso la massimizzazione di un solo valore. Lo stesso accade per gli uomini, finché non si trovano in contesti sociali competitivi che li inducano a semplificare all'estremo la gamma complessa dei valori originari. L'uomo della società industriale sarebbe pertanto, sul piano del comportamento, un parente povero dei membri delle società primitive che non hanno ancora perso la capacità di procedere a scelte multiformi e complesse, e di cercare l'equilibrio fra diversi valori sociali.

A livello macrosociale il riduzionismo economico assume la forma della feticizzazione del tasso di crescita economica, promosso alla dignità d'indice della riuscita economica, e divenuto in tal modo la politica di un regime. Il ragionamento è semplice: piú la crescita del prodotto nazionale lordo è rapida e piú essa offre i mezzi per provvedere ai bisogni della popolazione. Ma tale ragionamento non tien conto del fatto che quei bisogni non sono tutti suscettibili di appagamento per mezzo della crescita, e che possono perfino opporvisi. Dimentica inoltre che le esigenze dell'accumulazione necessaria per sostenere gli elevati tassi di crescita possono, al limite, rivelarsi tali che i livelli assoluti di consumo si vanno riducendo. Si ha il diritto di sacrificare in tal modo la generazione presente in nome della futura abbondanza di cui godranno le generazioni avvenire, soprattutto senza poter consultare gli interessati? Joan Robinson [1966] ha forse ragione quando sottolinea che ogni scelta che contrappone il futuro al presente implica un problema etico, in quanto gli uomini di cui si tratta non sono gli stessi. Tuttavia il pianificatore non può evitarla. In ogni caso, se pare ammissibile che ci si sacrifichi in piena conoscenza di causa per «solidarietà diacronica» con le generazioni future, non si può ammettere invece che vengano spogliate le generazioni future dandosi ad uno sfruttamento rapace delle risorse. Ora, come è noto, la corsa alla crescita si accompagna spesso alla distruzione sconsiderata dell'ambiente ed al saccheggio delle risorse naturali. L'equivoco allora è completo: la popolazione attuale sopporta privazioni perché persuasa che ne beneficeranno figli e nipoti, mentre in realtà le possibilità di sviluppo per questi ultimi saranno seriamente compromesse.

Inoltre, l'imperativo della crescita è spesso invocato per giustificare la cattiva distribuzione del reddito tra le classi sociali, il primato del profitto sui salari nel valore aggiunto. L'inuguaglianza sociale sarebbe la condizione di un'accumulazione accelerata: prima la crescita, poi la giustizia sociale. Quest'argomento è doppiamente falso. L'esperienza mostra che l'inuguaglianza sociale genera un enorme spreco nell'utilizzazione delle risorse. Da un lato, come ha fatto notare Veblen [1925], le classi dominanti si abbandonano a un consumo puramente ostentatorio e socialmente nocivo; dall'altro, esse procedono ad investi-

menti che, seguendo la logica del profitto, non coincidono necessariamente con le priorità dello sviluppo, mentre i gruppi dominati – in particolare i contadini poveri – spesso non hanno altra scelta che quella di sfruttare al massimo (e dunque d'impoverire) le terre a cui hanno accesso. Fatto ancora piú importante, i meccanismi di ripartizione inuguale che s'instaurano nel corso della crescita hanno tendenza a riprodursi e perpetuarsi.

Si segnala un'ultima conseguenza (che ha particolare importanza per i paesi ricchi) della riduzione del progetto di civiltà all'economia: l'incapacità di rendersi conto del fatto che il problema economico può trovare una soluzione definitiva a piú o meno breve scadenza (tanto piú breve quanto piú la crescita si verifichi in un regime ugualitario), e del fatto che non per questo si sarebbe risolto il problema della civiltà. Keynes [1931] ha affrontato questo tema nel pieno della crisi del 1930 in un testo di sorprendente attualità. La soglia di soddisfazione dei «bisogni assoluti» potrebbe essere presto raggiunta; per Keynes è questione di circa un secolo. (Smith diceva già che, poiché la capacità dello stomaco umano è limitata, lo è anche la quantità di cibo assorbibile). Le energie dovranno allora volgersi a scopi non economici. Ma che farà quel giorno l'umanità, rimasta priva della sua finalità tradizionale? In che modo affronterà quello che diventerebbe il suo problema principale: far uso della libertà strappata alle costrizioni economiche? A questo punto Keynes, a giudicare dal comportamento delle classi ricche del suo tempo, predice un «esaurimento nervoso universale».

4. *I margini di libertà.*

Stabilendo una distinzione fra i bisogni che rivestono un carattere assoluto e quelli che sono relativi rispetto a un dato contesto sociale, si può introdurre a livello concettuale – se non statistico – una misura del margine di libertà economica nella problematica del progetto di civiltà.

4.1. Il «surplus».

In una accezione un po' particolare, si chiama qui «surplus» (eccedente) ciò che rimane del prodotto dopo aver prelevato il necessario per soddisfare i bisogni essenziali dei produttori diretti [Sachs 1966 e 1971]. Il volume e i diversi modi d'impiego di questo eccedente permettono di confrontare fra loro le diverse società ed offrono una prospettiva sorprendente sui progetti di civiltà passati e presenti. Chi si appropria dell'eccedente, a quali fini di consumo e d'investimento? Per costruire quali opere idrauliche o piramidi, scuole, ospedali, strade o palazzi e cattedrali, fabbriche o ordigni di guerra? Per mantenere cortigiani e soldati o artisti ed eruditi? Quanta parte dell'eccedente se ne va in consumi ostentatori, o, al contrario, è immagazzinata sotto forma di cereali come misura di sicurezza contro le carestie (il che del resto conferisce a coloro che controllano i granai, dai faraoni ai governanti odierni, un grande potere sulla

popolazione in difficoltà)? Qual è il ruolo della tesaurizzazione? Ma, soprattutto, l'eccedente è veramente tale rispetto al consumo di base dei produttori, oppure viene prelevato a detrimento del loro minimo vitale? Quali sono le conseguenze in tal caso?

Lo storico e l'antropologo non dovrebbero trovare troppo difficili queste domande. Dopotutto, è necessario porle per giungere a mostrare come funziona un'economia, tribale o nazionale, feudale o socialista che sia. Lo stesso dicasi per capire i mutamenti di comportamento e le rotture nei rapporti di produzione, che si traducono in nuove regole di mobilitazione e utilizzazione dell'eccedente. Il pianificatore ne trarrà insegnamenti sui margini di libertà che gli si offrono per promuovere lo sviluppo.

Tuttavia bisogna prendere qualche precauzione concettuale. Da un lato, è opportuno distinguere l'eccedente effettivo da quello potenziale. Quest'ultima nozione è stata introdotta da Baran [1957] e ripresa da Baran e Sweezy [1966] per suggerire che dovrebbe essere possibile utilizzare ai fini dello sviluppo le risorse che la società capitalista spreca nel consumo ostentatorio, nonché le capacità produttive e la manodopera disponibile che essa sottoutilizza cronicamente. Il concetto presenta un interesse euristico evidente, anche se (come riconoscono gli autori citati) risulta molto difficile giungere a una valutazione numerica dell'eccedente potenziale, a causa dei doppi usi, delle rigidezze dell'apparato produttivo e del carattere necessariamente arbitrario della definizione del consumo considerata soddisfacente. Sahlins [1968] ha dimostrato che un eccedente potenziale esisteva già presso i cacciatori primitivi, i quali avevano bisogno di ben poche ore al giorno per provvedere alla propria alimentazione. È vero che il loro eccedente potenziale sotto forma di tempo libero dipende dalla loro frugalità, che si spiega facilmente con la loro vita nomade; in qualche modo, però, essi costituiscono la prima «società opulenta».

Invece, l'enorme eccedente delle economie industriali appare in gran parte ipotecato con un anticipo di parecchi anni, per usi inutili o negativi. Questi ultimi risultano sia dall'inerzia del sistema economico che ha prodotto tale eccedente e che richiede un continuo rinnovamento (si pensi per esempio alle spese di costruzione e manutenzione delle strade, rese necessarie dalla civiltà dell'automobile), sia dal meccanismo degli investimenti, subordinato alla razionalità parcellare degli accaparratori dell'eccedente, sia, infine, dalla logica delle spese di lusso e di prestigio inerenti all'attuale progetto di civiltà.

Bisogna dunque ripristinare il controllo dei produttori diretti sulla loro parcella di eccedente, liberando in tal modo la loro capacità d'iniziativa e d'innovazione? Questo tipo di democrazia economica e di autogestione potrà sicuramente trovare applicazione nelle campagne del Terzo Mondo, in cui l'inerzia del contadino è originata dal fatto che il regime fondiario e i meccanismi del mercato si articolano in modo da privarlo di tutto il suo eccedente (e anche di una parte del necessario); essa appare però troppo semplicistica per poter assicurare l'applicazione di una razionalità sociale a livello di regioni, nazioni ed economia mondiale. Non è piú possibile far sí che il complesso universo della vita sociale si frantumi in un arcipelago di microcosmi autosufficienti, come

vorrebbe una troppo rozza contestazione della società industriale [Bookchin 1971].

4.2. Usi del tempo.

Gli aspetti istituzionali del progetto di civiltà che si sono ricordati saranno affrontati piú avanti. Torniamo ora, brevemente, alla nostra società di cacciatori. L'eccedente potenziale sotto forma di tempo disponibile usato per attività diverse dalla produzione dei mezzi di sostentamento, ma sancite dalla società, suggerisce una dimensione fondamentale del progetto di civiltà: la scelta (che precede la produzione e distribuzione dell'eccedente materiale) fra tempo di lavoro e tempo non di lavoro (giochi ed arti, attività sociali, formazione, vita personale e familiare). Si tratta piú generalmente dell'utilizzazione del tempo su scala individuale e collettiva, per gruppi di età e classi sociali, lungo la giornata, la settimana, l'anno e tutta una vita umana. Ricostruiti dallo storico e dall'antropologo, tali «stanziamenti di tempo» offrirebbero un'immagine appropriata degli stili di vita delle diverse società. Per il pianificatore essi offrono un quadro concettuale adeguato per affrontare la problematica – suggerita da Keynes – dell'utilizzazione della libertà consentita dal controllo del problema economico. Anche Veblen [1925] aveva intravisto questo problema, che egli pose però in maniera parziale e limitata alle scelte che si offrono ai capitalisti: consumo vistoso o agiatezza vistosa (*conspicuous consumption* e *conspicuous leisure*).

È possibile concepire per ciascuna società piú modelli alternativi di suddivisione del tempo secondo la ripartizione e la regolamentazione delle attività, gli impieghi del tempo e gli orari, ecc. In ogni caso, le articolazioni con le sistemazioni dello spazio e con il modo di abitazione si presenteranno sotto una luce diversa. L'interazione fra i due piani d'organizzazione, e in generale fra lo stile di vita e il quadro urbano merita un attento esame. È possibile cambiare la vita senza cambiare la città? Concepire la città senza prima esplicitare lo stile di vita a cui essa deve rispondere?

La qualità di una civiltà si giudicherà dal piacere che la gente prova a vivere, cioè ad occupare il suo tempo, e dalle forme di convivialità [Illich 1973] che vi si stabiliscono. Tali aspetti qualitativi sfuggono al metro dell'economista tradizionale, ma dovrebbero essere al centro delle preoccupazioni del pianificatore. Sotto questo aspetto, il contributo dell'economista consisterebbe nell'analisi di due forme d'impiego improduttivo del tempo, e dunque di spreco. In primo luogo, il tempo di lavoro non utilizzato a causa dell'ozio forzato del disoccupato. Engels [1845] sosteneva già che un'utilizzazione razionale delle giornate di lavoro perdute a causa della disoccupazione avrebbe permesso di ridurre immediatamente della metà gli orari di lavoro. In secondo luogo, anche lo spreco del tempo del cittadino, il cui luogo di abitazione è tendenzialmente sempre piú lontano dal luogo di lavoro.

5. *Le risorse e le tecniche.*

I margini di libertà al livello dell'organizzazione del tempo e della distribuzione dell'eccedente sono condizionati dall'esistenza delle risorse e delle tecniche necessarie per la loro utilizzazione. Le tecniche determinano in maggior misura la produttività del lavoro e quindi, in ultima istanza, l'eccedente e il tempo non lavorativo disponibili.

Come fa notare Sauer [1969], le risorse naturali sono le stime che una civiltà esegue sul proprio ambiente. Sarebbe quindi vano tentare di tracciare un quadro esauriente delle risorse del nostro pianeta: si giungerebbe tutt'al piú, con uno sforzo costosissimo, a far l'inventario di tutti gli elementi che costituiscono la biosfera; ma bisognerebbe poi sapere a che cosa essi possano servire, il che richiederebbe contemporaneamente una scommessa circa i futuri orientamenti del progetto di civiltà e sui mutamenti della tecnica. Nel corso della storia, l'uomo si è spesso disinteressato di risorse assai apprezzate in passato e, viceversa, ha trasformato in risorsa ciò che era soltanto una materia priva di qualsiasi interesse prima della comparsa (talvolta voluta ma spesso fortuita) della tecnica appropriata. Inoltre, la valutazione delle riserve si fa sempre in rapporto a una tecnica di sfruttamento e in base a un costo marginale giudicato accettabile.

5.1. Penuria di risorse?

Le opinioni molto divergenti che circolano oggi sul pericolo di esaurimento, a piú o meno breve scadenza, di certe risorse, dipendono non tanto dalla disparità delle informazioni di base, quanto dal modo di presentare le costrizioni tecniche ed economiche. Gli uni [cfr. Callot 1975] non prendono assolutamente in considerazione il crescente costo (economico ma soprattutto ecologico ed energetico) dell'estrazione dei minerali a tenore sempre piú povero e situati in zone sempre piú sfavorevoli. Esplicitamente o implicitamente, essi dànno prova di un ottimismo tecnologico senza limiti, curiosamente presente sia negli Stati Uniti sia in Urss: via via che si pongono i problemi, il genio umano troverà un rimedio tecnologico. Cosí è stato nel caso del capitalismo in ascesa. Cosí sarà anche per il socialismo che trionferà grazie alla rivoluzione tecnica e scientifica, divenuta oggi una vera forza produttiva e la principale forza motrice del processo di civiltà [Richta 1974]. Altri invece [cfr. in particolare Meadows e altri 1972; Blueprint 1972] adottano una visione restrittiva delle riserve provate e probabili, e sottovalutano manifestamente le possibilità di progresso tecnico sia nell'estrazione sia nella sostituzione delle materie destinate a diventar rare. Freeman [1973] ha potuto dimostrare che il modello di Meadows cessa di produrre catastrofi non appena vi si introduca una funzione di progresso tecnico.

Il dibattito sull'esaurimento delle risorse ha preceduto di poco la crisi dell'energia. Ad un tratto, lo sfruttamento dei giacimenti marginali e dell'*off-shore*, dove i costi di estrazione erano elevatissimi, è diventato redditizio, come pure gli investimenti nelle fonti alternative di energia, prima destinati all'insuccesso per

i prezzi molto bassi del petrolio. Inoltre la scoperta di nuovi giacimenti di petrolio tende ad indicare che l'apocalisse, in materia di energia, non è imminente. È vero che il pianeta Terra è finito e che perciò non può sostenere indefinitamente una crescita esponenziale distruttiva delle risorse non rinnovabili; ma tale constatazione in se stessa è banale, come la certezza che un giorno – ma quando? – bisognerà molto probabilmente abituarsi ad un'economia «stazionaria». Il vero problema è quello di sapere quando si verificheranno le scadenze critiche: tutto induce a credere che debba trattarsi piuttosto di secoli che di decenni.

5.2. Le risorse rinnovabili.

Paradossalmente, è al livello delle risorse rinnovabili che i pericoli sono piú gravi. Il motivo è semplice: la riproduzione delle risorse rinnovabili dipende dal funzionamento normale dei grandi cicli ecologici che assicurano la vita sulla Terra. Ora, la crescente gamma delle attività umane comincia a perturbare seriamente tali cicli. Il quadro è ormai ben noto: dissodamenti importanti, sfruttamento della foresta tropicale senza che si provveda al rimboschimento, erosione massiccia e spesso irreversibile dei suoli, inquinamento dei laghi, fiumi e mari per l'abuso di concimi e disinfestanti, cui vengono ad aggiungersi le sostanze inquinanti industriali. E ancora spreco dell'acqua, degradazione della qualità dell'aria: beni «liberi» ancora ieri, di cui oggi si scopre il prezzo.

Quousque tandem? Tutta una corrente di scrittori mette in questione la tradizione ebraico-cristiana di conquista e appropriazione della natura da parte dell'uomo [Nash 1973, pp. 8-22], contrapponendole talvolta le filosofie orientali basate sull'armonia fra l'uomo e la natura (ma tali filosofie diventano oggi anacronistiche anche in Oriente). Servire Dio dando la terra agli uomini e civilizzando le terre delle belve e dei demoni, domare i deserti maledetti di cui parla la Bibbia o prendere d'assalto le foreste d'America, la *wilderness* affrontata dai puritani.

A prima vista seducente, questa interpretazione è superficiale. La distruzione delle risorse rinnovabili non è affatto appannaggio esclusivo della civiltà occidentale. Quanto all'atteggiamento arrogante delle nostre società nei confronti della natura, esso risulta piuttosto dall'effetto congiunto della sicurezza che conferisce una fede assoluta nel progresso scientifico e tecnico, e di una razionalità ristretta, orientata verso il profitto a breve termine, instaurata dal capitalismo e prolungata dal socialismo europeo.

Ma, oltre ai modi di produzione industriali, bisogna chiamare in causa anche i regimi fondiari, precapitalistici e capitalistici, fondati sulla divisione inuguale della terra. I grandi proprietari terrieri dell'America latina sprecano il potenziale agricolo delle loro terre. Spesso un allevamento intensivo occupa i fertili fondivalle; i contadini poveri, ricacciati sui pendii delle colline e sulle terre marginali, cominciano col supersfruttarle e finiscono col distruggerle, privandosi cosí dell'ultima possibilità di sopravvivenza. In tal modo essi diventano i principali agenti del diboscamento, dell'erosione e dell'immediata degradazione dei suoli agricoli, che procedono oggi a ritmo sostenuto. Ma quando è necessario ostinarsi a vivere di ciò che si produce giorno per giorno senza un domani, la solidarietà diacronica con le generazioni future e la preoccupazione di salvaguardare gli equilibri ecologici sono fuori posto.

È bene precisare: la crisi ecologica che mette in questione il potenziale delle risorse rinnovabili non dipende dal fatto che la natura sia stata sottoposta a sfruttamento eccessivo. In Cina, la comune orticola Lunga Marcia vicino a Shanghai occupa quasi sedici lavoratori per ettaro e fa vivere a prezzo di un duro lavoro ventisette abitanti per ettaro, in condizioni certo poco attraenti, ma che vanno nettamente e costantemente migliorando [Dumont 1976, pp. 91-93]. Quale somma di sforzi per sistemare le terrazze agricole! Shasheiu detiene probabilmente il primato, con due giornate di lavoro per metro quadrato. Certo, questi successi pongono dei problemi per ciò che concerne la valorizzazione del lavoro umano; tuttavia essi costituiscono un segno sicuro che lo spauracchio malthusiano può essere scongiurato, contando sulle proprie forze e non sulla carità di coloro che possiedono le eccedenze di grano, nordamericane o canadesi.

Le possibilità di utilizzare meglio le risorse rinnovabili restano considerevoli. Bisogna insistere sul fatto che la buona riuscita cinese in materia di gestione delle risorse rinnovabili sarebbe stata impensabile senza la riforma agraria? La Cina sembra essere anche il primo paese del Terzo Mondo in cui la natalità è in forte diminuzione. In questo paese dove forte è il controllo dello Stato le misure amministrative sono in gran parte responsabili di questo fenomeno, ma anche la sicurezza materiale di cui godono oggi i contadini cinesi.

Non è possibile arginare l'esplosione demografica nel Terzo Mondo senza cominciare col cambiare la condizione sociale dei contadini, e fare in modo che i figli non siano piú l'unica garanzia per la vecchiaia, una manodopera gratuita che fa andar avanti l'economia familiare, un biglietto per la lotteria dell'occupazione. Il miglioramento dell'igiene e il piú alto grado d'istruzione costituiscono un secondo insieme di misure indispensabili, che contribuiscono ad offrire al neonato una solida speranza di vita e fanno sí che i genitori non debbano piú aspettarsi la morte prematura di parte della loro prole.

Per migliorare la gestione delle risorse rinnovabili è dunque necessario riorganizzare le strutture fondiarie basate sull'inuguaglianza (tanto piú che ne soffre anche l'economia idrica). Al tempo stesso, però, si deve postulare l'assunzione da parte degli Stati della gestione globale delle risorse. La razionalità delle singole aziende ed amministrazioni settoriali incaricate delle foreste, dei suoli, delle acque e del mare non si preoccupa delle interferenze fra questi diversi campi di risorse, né, a maggior ragione, del succedersi dei vari ecosistemi, dall'alta montagna fino al mare, attraverso i bacini fluviali. D'altra parte, il ruolo delle autorità amministrative incaricate della sistemazione del territorio consiste nel gestire lo spazio come una risorsa, ma non l'insieme delle risorse di tale spazio.

A questa razionalità limitata è opportuno sostituire una razionalità sociale allargata, che si fondi esplicitamente sulla solidarietà con le generazioni future e si prefigga un orizzonte temporale calcolato in decenni e persino in secoli. Una

volta soddisfatta questa condizione di buona gestione, sarà possibile pensare a un'intensificazione dell'uso delle risorse rinnovabili, e farne, come si vedrà, la base di una strategia economica a lungo termine, facilitata dallo sviluppo delle scienze biologiche.

5.3. I «limiti ultimi».

Si deve quindi concludere che non esistono «limiti ultimi» (*outer limits*) la cui trasgressione rischierebbe di mettere in forse la sopravvivenza della specie umana? Ciò significherebbe non tener conto di un aspetto dei rapporti dell'uomo con la natura, ancora poco studiato [Matthews 1971] ma potenzialmente molto pericoloso: le modificazioni del clima, volontarie o involontarie. Le Roy Ladurie [1967] ha studiato la storia naturale dei climi. Ma, come ammette egli stesso, si è fermato alle soglie del problema di cui ci si sta occupando. Qual è stata la parte dell'uomo nell'evoluzione dei climi? In quale momento le proporzioni del suo intervento diventano rilevanti? Il controllo del clima può diventare un fattore di produzione importante, magari un'arma?

Si consideri un insieme di dati particolarmente importanti, cioè quelli riguardanti la dispersione del calore e la conseguente modificazione del bilancio termico del pianeta ogni volta che la fonte d'energia utilizzata è diversa dal flusso dell'energia solare ricevuto dalla Terra. Il secondo principio della termodinamica (l'entropia) non può venir modificato dall'azione dell'uomo, come ha ricordato Georgescu-Roegen [1971] in un libro che ha il merito di obbligare a ripensare l'economia tenendo conto dei processi fisici che ne stanno alla base. L'utilizzazione massiccia e crescente dell'energia fossile e nucleare determina un surriscaldamento dell'atmosfera: è questo un fatto che non si discute. Ma gli scienziati sono molto divisi circa la valutazione della soglia di pericolosità, delle conseguenze del suo eventuale superamento e dei meccanismi di trasformazione del clima che saranno stati messi in moto.

Poiché tutte le attività umane hanno un costo energetico, e tutto porta a credere che il costo energetico dell'estrazione di materie prime e della protezione dell'ambiente sarà sempre piú considerevole, il limite termico deve essere preso seriamente in considerazione. Ciò non significa tuttavia che si tratti di «limiti ultimi» automatici, nel senso che impongano un limite massimo fisso al volume delle attività umane (né, come si è visto, si trovano limiti di questo tipo sul piano della disponibilità di risorse). Starà all'uomo far avvicinare oppure arretrare i limiti secondo le modalità e i contenuti che sceglierà per lo sviluppo economico.

Una partita probabilmente decisiva si giocherà nel campo del controllo dell'energia solare: una delle poste del progetto futuro di civiltà sarà la preparazione del giorno in cui l'energia solare succederà all'uso del petrolio. La scommessa faustiana su cui si fonda l'opzione nucleare suscita dubbi, inquietudini e prese di posizione apertamente ostili. Con l'energia nucleare, infatti, si imbocca la strada di una tecnologia potentissima di cui non si è sicuri di poter controllare tutte le conseguenze, e che comporta rischi la cui probabilità può

essere notevolmente ridotta, senza tuttavia venire del tutto eliminata. Il problema delle scorie radioattive continuerà a porsi per millenni, anche se la produzione di energia nucleare sarà abbandonata strada facendo. Infine, la centralizzazione del potere richiesta da una politica dell'energia nucleare potrà avere un gran peso sulle scelte politiche del futuro.

Se ormai la produzione di energia nucleare è avviata, è ancora perfettamente possibile modificare le priorità di ricerca e di investimento in modo da accelerare l'avvento dell'era dell'energia solare, riducendo cosí l'energia nucleare a una strategia parziale di transizione, una fase intermedia e non una scelta destinata a non essere abbandonata nei secoli futuri [Dubos e Ward 1972; cfr. Guillemin 1976]. L'accento posto sul Sole come fonte di energia si accorda bene con la promozione delle risorse rinnovabili, ottenute per mezzo della bioconversione, la piú antica e anche la piú importante delle forme di utilizzazione dell'energia solare da parte dell'uomo.

5.4. La falsa discussione sulla crescita.

Si è ora in grado di mostrare perché i fautori della «crescita zero» hanno posto male il problema. Ad una crescita con distruzione ecologica ed esaurimento delle risorse, essi hanno contrapposto la non-crescita, il tasso zero di incremento demografico e della produzione materiale. Tale ristagno sarebbe compensato da un progresso – necessario, anche in una situazione stazionaria – nella forma di una crescita illimitata dei consumi non materiali [Daly 1973]. Indubbiamente è necessario che s'imponga un limite massimo di consumo materiale individuale, in modo da evitare il superconsumo e da facilitare una ripartizione piú equa del reddito. Tale limite dovrebbe colpire i ricchi, dovunque si trovino; il superconsumo non è peculiare dei paesi a reddito medio elevato, ma delle società fondate sull'inuguaglianza. D'altro canto, un arresto dell'incremento demografico è ugualmente auspicabile. Tuttavia, per i motivi già esposti, la demografia non può essere trattata come una variabile indipendente, manipolabile per mezzo di tecniche contraccettive (a meno di ricorrere a misure coercitive, come la sterilizzazione imposta). Lo sviluppo sociale delle campagne deve precedere e determinare la stabilizzazione demografica; il circolo popolazione-sviluppo va letto in senso opposto a quello che i teorici dell'esplosione demografica vorrebbero far credere.

Il vero disaccordo dell'autore del presente articolo con la tesi della «crescita zero» si manifesta su due piani. L'arresto della crescita è inaccettabile, politicamente ed eticamente, finché persisteranno le inuguaglianze sociali. Se, a rigor di logica, la qualità della vita può migliorare con la non-crescita per coloro che stanno al vertice della piramide sociale, per i disoccupati le cose sono ben diverse. La diffidenza di una parte dei sindacati americani e dell'Europa occidentale verso la problematica ecologica, il timore che l'ambiente sia un'invenzione delle classi medie si spiegano, senza risultarne giustificati, alla luce dei postulati della «crescita zero». Di fronte al fallimento delle politiche di ridistribuzione del reddito fra le nazioni e al loro interno nell'ultimo quarto di secolo, caratte-

rizzato da una forte crescita, è difficile prendere sul serio l'ipotesi della ridistribuzione in un'economia stazionaria.

In secondo luogo, la tesi di cui sopra si fonda su un'ambiguità concettuale. Essa sottintende che esista una relazione parametrica fra il tasso di crescita e il tasso di sfruttamento della natura [Wilkinson 1973], il che non è necessariamente vero, cosí come non è esatto sostenere che il benessere sociale e la qualità della civiltà sono legati parametricamente al reddito pro capite. Lungi dal costituire dei parametri, questi due rapporti costituiscono invece due variabili importanti del progetto di civiltà. È perfettamente possibile immaginare una situazione in cui un tasso anche negativo di crescita economica (perché fermarsi alla crescita zero?) si accompagni a un rapido esaurimento delle risorse non rinnovabili e a una degradazione dell'ambiente che assuma un carattere esponenziale dovuto ad effetti cumulativi, a sinergie ed a casi di superamento delle soglie critiche. Inversamente, un tasso elevato di crescita può non provocare l'esaurirsi delle risorse rare a termine, ed essere invece caratterizzato da moderate ripercussioni sull'ambiente. In altri termini, mentre la prima ipotesi implica una dispersione notevole del capitale della natura, nella seconda la crescita si verifica a partire dal flusso delle risorse rinnovabili senza intaccare troppo il capitale.

A quali condizioni? A condizione di privilegiare le risorse riciclabili e le risorse rinnovabili; a condizione di dare il peso dovuto agli usi diretti e indiretti dell'energia solare; a condizione di badare a che non siano compromessi i grandi cicli ecologici che assicurano la riproduzione normale delle risorse rinnovabili; che si assicuri una gestione razionale della base delle risorse rinnovabili, cioè dei suoli, delle acque, dei mari, dell'aria e, domani, del clima; che si scelgano tecniche prudenti dal punto di vista ecologico.

5.5. Le tecniche appropriate.

Il pensiero riduzionistico dell'economista situa le tecniche in uno spazio bidimensionale di capitale e lavoro, a loro volta ricondotti a un comune denominatore per la via indiretta dei loro costi rispettivi. Diventa cosí possibile la scelta di una tecnica ottimale. Dal canto suo, il tecnico tende a trascurare le complicazioni che derivano dalla variazione dei prezzi relativi del capitale e del lavoro nei diversi contesti socioeconomici, e a considerare assolutamente migliore la tecnica che assicura la piú alta produttività nei paesi economicamente piú avanzati, dove piú forte è la tendenza alla capitalizzazione. Questi due atteggiamenti semplicistici devono essere superati. Dal punto di vista dell'armonizzazione delle strategie socioeconomiche con la gestione razionale delle risorse e dell'ambiente, bisogna insistere al contrario sulla multidimensionalità della tecnica; sul fatto che le tecniche differiscono anche fra loro per il contenuto energetico, il tipo di risorse impiegate, il necessario apporto di divise, la complessità scientifica, la qualificazione della manodopera richiesta, gli effetti ecologici negativi. Anziché basarsi su grandi aggregati, bisogna fare un'analisi circostanziata, cercando di scegliere e di concepire le tecniche piú appropriate ad un preciso contesto economico, sociale, ecologico, scientifico e, beninteso, storico, giacché le scelte delle tecniche presentano sempre il segno del proprio tempo. Le tecniche appropriate non esistono in assoluto; sono sempre relative e possono essere valutate mediante un insieme di criteri, anch'essi stabiliti in funzione del contesto preciso e degli obiettivi precisati dalla strategia dello sviluppo [Sachs e Vinaver 1976]. Diventa evidente l'analogia con il concetto di risorse, cosí come è stato definito piú sopra.

Pertanto, lungi dal costituire una scorciatoia verso lo sviluppo, tecniche che hanno fatto buona prova nei paesi industrializzati si rivelano piene di pericoli sotto altri cieli. Tanto piú che tali tecniche portano il marchio della società che le ha create e recano con sé uno stile di consumo elitario ed un meccanismo inugualitario di ripartizione del reddito [Reddy 1975; Furtado 1972]. La ricerca di tecniche appropriate esige invece una politica di *self-reliance*. Bisogna contare sulle proprie forze, non già per giungere ad una impossibile autarchia, ma per decidere autonomamente in quali campi s'impone uno sforzo di ricerca originale o un tentativo di padroneggiare e adattare tecniche importate.

Il concetto di tecniche appropriate sfocia nel riconoscimento di un pluralismo tecnologico, cioè della coesistenza nell'ambito di una economia nazionale di piú livelli tecnologici, e pone l'accento sulla diversità delle situazioni e delle soluzioni. Tuttavia, è possibile indicare alcune linee di ricerca sulle tecniche che possono portare all'armonizzazione degli obiettivi socioeconomici con la gestione razionale delle risorse e dell'ambiente. Ciò concerne ad un tempo i paesi industriali e quelli del Terzo Mondo.

Sono da ricordare anzitutto le tecniche che permettono un risparmio delle risorse, come il riciclaggio e l'utilizzazione dei residui a scopi produttivi. L'applicazione di tali tecniche può essere giustificata anche dal fatto che esse sopprimono o diminuiscono i fenomeni di nocività. In questo ordine d'idee è importante sviluppare al massimo le complementarità che possono esistere fra diverse produzioni industriali, fra l'agricoltura, l'allevamento del bestiame, la piscicoltura, l'industria, integrando nei cicli di produzione anche i residui utili provenienti dalle città vicine. Bisogna imparare a concepire le strutture tecnoindustriali, tecnourbane ed i sistemi di produzione rurale come veri e propri sistemi [McHale 1975]. La fattoria ecologica rappresenta un modello che si può estendere a tutto il complesso delle attività economiche, all'ecosistema: un paradigma per i modelli economico-spaziali del pianificatore. Questa funzione dell'ecologia come ispiratrice delle scienze sociali applicate alla pianificazione potrebbe segnare una svolta importante nel loro sviluppo.

È opportuno ricordare anche, nel presente contesto, l'importanza fondamentale del problema delle risorse rinnovabili, della captazione diretta dell'energia solare e della sua bioconversione. L'attuale rincaro del petrolio promette un sicuro avvenire a parecchie industrie di nuovo tipo che trasformano materie prime di origine vegetale (produzione di bioenergia, chemiurgia, estensione della gamma dei materiali da costruzione, produzione di proteine a partire dalla cellulosa, ecc). Queste prospettive interessano massimamente i paesi tropicali, ai quali potrebbero fornire importanti possibilità d'industrializzazione

[Sachs 1976]. Lo sfruttamento industriale delle risorse rinnovabili dipenderà in gran parte dalla rapidità del progresso delle tecniche d'ingegneria biologica, ma anche dai rapidi progressi scientifici che consentiranno una maggiore efficacia della fotosintesi e della fissazione diretta dell'azoto.

All'interno di queste grandi opzioni tecnologiche, bisogna individuare in ogni singolo caso le tecniche appropriate che stabiliranno una correlazione fra i bisogni concreti della popolazione in materia di alimentazione, habitat, servizi sociali di base, ecc., e le risorse specifiche del loro ecosistema. Ecco dunque che si ridiscende dal generale al particolare, alla varietà dei bisogni, alla diversità dei contesti culturali ed ecologici, cioè al livello in cui si decide l'ecosviluppo.

6. *Tradizione e rottura.*

A rigor di logica, la definizione dei valori e degli obiettivi precede la scelta delle modalità di produzione. Ma il pianificatore dovrà in ogni caso addentrarsi in una lunga procedura di andirivieni fra gli obiettivi sociali e le potenzialità del sistema di produzione, per esplorare fino in fondo la dialettica dei mezzi e dei fini. Qui si è scelto un ordine di esposizione che inverte l'ordine logico, in modo da affrontare per ultime le scelte fondamentali. È sembrato infatti piú utile indicare prima i margini di libertà che si offrono alla società.

6.1. L'uomo assiale.

Jaspers e al suo seguito Mumford [1956] hanno ragione quando fanno risalire circa alla fine del VI secolo a. C. la svolta decisiva, di natura religiosa e morale, che lascia ancora la sua impronta profonda sul nostro sistema di valori? In ogni caso, è impossibile disconoscere l'importanza, sul piano dei valori morali, di questa *philosophia perennis* comune a tutte le religioni universali dell'Asia e dell'Europa. Accanto ad essa andrebbero poste le grandi idee sociali e politiche del XVIII secolo [Sachs 1972], dal momento che la grande divisione politica avviene, un po' dappertutto, fra i seguaci di due filosofie che traggono origine entrambe dalle idee del «secolo dei lumi»: liberalismo e marxismo. C'è tuttavia un'eccezione: *l'apporto assiologico* rappresentato dalla dottrina di Gandhi dell'autocontrollo e della volontaria limitazione dei bisogni [Gandhi 1957; cfr. Herbert 1974]. La sua apologia di uno stile di vita frugale e la sua volontà di azione diretta per migliorare la qualità della civiltà rurale sembrano trovare oggi in India un'eco sempre piú favorevole dopo il fallimento del tentativo di modernizzazione mediante trasposizione di modelli occidentali.

Ma, per un curioso capovolgimento della storia, la dottrina di Gandhi è forse destinata a svolgere una funzione importante nel dibattito delle società industrializzate. Porsi il problema del superconsumo, o anche del supersviluppo [Galtung 1976], equivale infatti a porre il problema del giusto livello di consumo. (In questo si può ravvisare un'analogia con la disputa medievale sul giusto prezzo, poiché in entrambi i casi si tratta di chiarire l'influenza della dimensione etica su quella economica). L'appassionato dibattito seguito in Svezia alla pubblicazione di un articolo in cui si proponevano alcuni limiti massimi per il consumo [Backstrand e Ingelstam 1975] mostra che la questione è abbastanza matura per poter essere discussa in termini operativi e non piú astratti. È ormai impossibile eludere la sostanza del dibattito: da un lato la concezione «gandhiana» dei bisogni limitati, ripresa in parte da alcune correnti libertarie e socialiste portate a una concezione ascetica dello stile di vita, come i «disurbanisti» sovietici degli anni '20 [Kopp 1975] o gli illichiani contemporanei; dall'altro la concezione occidentale dei bisogni illimitati. E si dice occidentale per sottolineare che su questo punto non c'è alcuna differenza tra la filosofia liberale e il marxismo ortodosso, entrambi ancora contrassegnati dal pantagruelismo del capitalismo in ascesa. Ad esempio per Richta [1974], che in questo interpreta fedelmente il pensiero marxiano, i bisogni si sviluppano in funzione delle forze produttive, sono illimitati ed estensibili, e perfino si nobilitano via via che vengono soddisfatti. Secondo lui, il consumo di massa svolge una funzione civilizzatrice innegabile, e Rousseau diventa naturalmente condannabile per aver cercato «romanticamente» di frenare lo sviluppo dei bisogni.

Il problema centrale del nostro tempo è il soddisfacimento nei piú brevi termini dei bisogni fondamentali di tutti gli uomini, l'esercizio effettivo del diritto a un minimo vitale che permetta di vivere dignitosamente e di dare a ciascuno la possibilità di realizzarsi [Que faire? 1975]. Ciò impone un totale capovolgimento della prospettiva di pianificazione. Almeno come punto di partenza, la logica dei bisogni deve prevalere su quella della produzione: bisogna cominciare col fissare obiettivi precisi in materia di alimentazione, di habitat, di accesso ai servizi sanitari e d'istruzione, connettendoli ai gruppi sociali concreti, e naturalmente vegliando affinché la produzione necessaria si effettui in armonia con l'ambiente.

Ma accanto ai beni e servizi essenziali, i beni che promuovono la personalità umana (*enhancement goods*) [Goulet 1971] devono trovare ampio spazio nel progetto di civiltà. La limitazione volontaria dei bisogni non deve essere assimilata ad una ascesi né, soprattutto, alla negligenza dei bisogni non materiali dell'uomo, delle sue aspirazioni culturali, sociali e morali, del suo gusto per la convivialità e la libertà, del suo desiderio di realizzarsi creando, del piacere estetico che gli procura il contatto con le cose belle, della gioia di vivere che si alimenta con i piccoli piaceri quotidiani. Galtung ha probabilmente ragione: il numero dei giorni trascorsi col sorriso sulle labbra rappresenterebbe un ottimo indice del «viver bene» e della riuscita personale.

6.2. Convivialità.

Tale riuscita non dipende unicamente dall'individuo. È necessario che la società sia conviviale, cioè l'opposto della società della civiltà industriale. Come giungervi?

La tentazione di rispondere: disindustrializzandosi, è forte. È l'ideologia

anarchicheggiante delle comunità che esaltano il ritorno alla terra, dimenticando che esse devono la propria possibilità di esistenza alla situazione marginale rispetto alla civiltà industriale, da cui traggono indirettamente numerosi vantaggi, a cominciare dalla formazione dei loro stessi membri. Nel 1972 un *Blueprint for Survival* invitava una parte dei Londinesi a lasciare la capitale (già un secolo prima Engels [1872-73] prevedeva che ci sarebbero voluti molto tempo e fatica per eliminare la pesante eredità lasciata dalla civiltà sotto forma di grandi città). Dal canto loro gli Ehrlich [1972] invitano i paesi del Terzo Mondo non ancora industrializzati ad arrestarsi nel proprio sviluppo, per incontrare a metà strada i paesi ricchi, ai quali ingiungono di disindustrializzarsi. (Intanto, i fortunati paesi del Terzo Mondo serviranno da riserva ricreativa, ecologica e culturale per gli sfortunati cittadini dei paesi ricchi...)

Una seconda scuola di pensiero, piú realistica, postula l'arricchimento della vita delle comunità locali, rurali ed urbane attraverso lo sviluppo dell'autogestione. Queste comunità sarebbero in grado di organizzarsi in modo da promuovere attivamente i rapporti di amicizia e di cooperazione fra i membri. Esse conserverebbero una misura umana, che eliminerebbe i contatti spersonalizzati e frustranti, caratteristici dei grandi agglomerati urbani. Ma la soluzione proposta potrebbe realizzarsi solo se si accompagnasse ad un mutamento radicale delle condizioni di lavoro. La convivialità è probabilmente impensabile in una società competitiva ed acquisitiva [Friedman 1976]; implica un ritmo di vita ed un concetto di tempo che non accettino di pagare il prezzo che si paga oggi per la velocità [Illich 1974]. Tali valori sono compatibili con la produzione industriale su vasta scala? A quali condizioni? Quale parte attribuire alla diversa organizzazione del tempo, alla riduzione degli orari di lavoro, alla mobilità professionale o perfino all'esercizio simultaneo di piú professioni, oppure alla deprofessionalizzazione di alcune attività? Questo elenco di domande che attendono una risposta mostra quanto sia difficile tradurre un'assiologia in un progetto di civiltà.

6.3. Verso una teoria del consumo.

L'anello mancante è una teoria generalizzata del consumo o del modello della cultura. L'economista tradizionale è molto male attrezzato per poterla affrontare, per le sue abitudini riduzionistiche e il ruolo eccessivo che egli attribuisce al mercato. L'economia marxista risente della sua eccessiva preoccupazione per la produzione e della distinzione che essa mantiene, benché modernizzata, fra attività produttive (sul piano materiale) e non-produttive.

Ora, è necessario considerare il complesso dei consumi materiali e non-materiali: quelli che passano per il mercato e quelli che si situano fuori del mercato, o perché sono oggetto di una prestazione sociale, o perché vi provvede l'individuo o la famiglia. L'autoconsumo è un campo poco conosciuto, se si escludono alcuni studi sull'economia contadina ispirati agli scritti di populisti russi e di Čajanov [Thorner 1966]. Mancano anche studi teorici che forniscano modelli alternativi di ripartizione dei consumi fra il mercato e il fuori-mercato.

La valutazione dei servizi sociali secondo il costo dei fattori non è logica; essa spinge i paesi del Terzo Mondo a sottovalutare l'impatto di questi servizi sulla qualità della civiltà, e quindi a non attribuire loro l'importanza che meritano nei piani di sviluppo. Ora, invece, piú in un paese i salari sono bassi, e piú esso ha interesse a realizzare i propri obiettivi mediante servizi sociali che si servano di tecniche a bassa intensità di capitale (come per esempio in Cina, con i «medici a piedi scalzi»). Il fatto è che il costo di tali servizi è molto basso, se confrontato con i costi degli stessi servizi nei paesi ricchi. La «produttività» di un maestro elementare in India è in teoria analoga a quella di un maestro in Francia, ma l'effetto sociale della sua attività sarà probabilmente piú importante (il che è certamente vero per i servizi sanitari in ambiente rurale), mentre il suo salario sarà pari solo ad una frazione di quello del suo omologo francese. Inoltre, le risorse impiegate sono locali al 100 per cento. Si giunge cosí alla conclusione che i paesi poveri sono in una posizione favorevole per realizzare un *welfare state*.

Si tratta di un paradosso? Soltanto se si continua a credere che la successione storica percorsa dai paesi industrializzati sia la sola possibile.

Un'altra scelta fondamentale riguarda la parte rispettiva dei consumi collettivi. L'insufficienza del consumo collettivo nei paesi capitalisti è fuori discussione [Galbraith 1958]. Il dibattito sovietico degli anni '20 ha dato luogo a prese di posizione a favore della socializzazione di tutti i consumi. Questa linea non ha prevalso, tanto che oggi si assiste, nell'Europa orientale, ad un forte aumento del consumo individuale: gli elettrodomestici e l'automobile individuale sono diventati anche in quei paesi dei simboli di status sociale, con tutto lo spreco che ciò implica rispetto alle attrezzature collettive di servizi ed ai trasporti collettivi.

Friedman [1976] sottolinea con ragione che il modo individualistico di consumo provoca un immagazzinamento incredibile di beni usati solo in modo intermittente e poco intensivo: si confronti per esempio la residenza secondaria, occupata due giorni alla settimana, con la camera d'albergo o meglio ancora con una casa di riposo sindacale, il cui coefficiente di occupazione potrebbe essere aumentato adottando un sistema di turni. Ma fino a che punto deve giungere la soppressione del consumo individuale, dell'intimità? Qual è la giusta proporzione fra collettivo e individuale? Fra l'abitazione individuale e gli impianti collettivi sanitari, di gioco, di lettura e di riposo? Tra la mensa e il pasto in famiglia? Per dove passa il confine fra la comodità individuale auspicabile, e la superattrezzatura di lusso? Si ricordi che i mobili sono una conquista recente della civiltà occidentale. Sotto Luigi XIV solo sessantamila famiglie francesi su quattro milioni possedevano veri e propri mobili [Fourastié 1962, p. 91]. D'altra parte, a meno di un'innovazione tecnologica che abbassi decisamente i costi, l'insieme delle popolazioni urbane del Terzo Mondo non potrà mai beneficiare dei servizi individuali di canalizzazione dell'acqua e di fognature. La scelta va fatta fra soluzioni collettive, accessibili a tutti, e la riproduzione del modello occidentale a vantaggio di una piccola minoranza.

Lo spazio è una risorsa molto particolare, la sola di cui si possono conoscere

esattamente le dimensioni, e rispetto alla quale è opportuno ridurre le decisioni irreversibili, in modo da lasciare margini per il futuro. Una buona utilizzazione dello spazio permetterebbe di evitare gli ingombri, la desertificazione e i danni che ne risultano all'ambiente. Ma l'esperienza mostra che nella maggior parte dei paesi il consumo dello spazio va in senso esattamente opposto ai principî qui delineati.

Quali i rimedi? Come organizzare il consumo dello spazio armonizzando le sue molteplici vocazioni? Come trarre profitto dalla rivoluzione nelle tecniche delle telecomunicazioni e dei trasporti, per ristabilire un equilibrio tra città e campagna? Si deve conservare il modello attuale, che concentra le attività economiche nelle grandi città, impone una specializzazione molto spinta alle terre agricole piú fertili e lascia in abbandono le altre, trasformandole al massimo in luogo di riposo per gli abitanti delle città? O si deve invece cercare di ridistribuire una parte importante delle attività delle zone metropolitane e, al limite, capovolgere completamente il modo attuale di consumo dello spazio, facendo delle campagne il luogo di residenza principale, delle città minori la sede delle attività principali, e fissando l'appuntamento per il weekend e le vacanze nella capitale?

Se, da un lato, la teoria del consumo s'intreccia con quella dei bisogni, dall'altro, tramite il ruolo del consumatore nei processi deliberativi, essa rinvia ai modelli istituzionali della società.

6.4. Quale società?

Il consumatore è sovrano, come vuole la teoria neoclassica del mercato perfetto? Il salariato riceve d'altra parte una remunerazione corrispondente alla produttività marginale del lavoro che fa? La risposta è troppo evidente perché occorra esporre qui una teoria il cui solo difetto è che nessuna delle sue premesse corrisponde alla realtà.

D'altra parte: si può parlare di sovranità del consumatore, in un mercato senza pressioni oligopolistiche e senza pubblicità menzognera, che funzioni entro stretti limiti controllati dallo Stato? In Polonia nel 1956, in Cecoslovacchia nel 1968, e praticamente in tutti i paesi dell'Europa orientale, il mercato fu riabilitato nella sua funzione di distributore di beni di consumo [Brus 1961; e Šik 1967]. Tuttavia, come ha osservato Joan Robinson [1964], anche in tali condizioni la sovranità del consumatore è illusoria, poiché la sua scelta si limita a ciò che i produttori avranno immesso sul mercato. È vero che egli può boicottare la merce se i produttori non hanno seguito le indicazioni del mercato per adattare l'offerta alla domanda; ma questa possibilità resta ampiamente teorica quando si tratta di domanda inelastica: l'economia socialista non può sottrarsi alla pianificazione del consumo.

Bisogna quindi pensare al razionamento e alla distribuzione fuori mercato di beni e servizi? Ciò semplificherebbe la pianificazione ed assicurerebbe un'equa ripartizione, conforme alla logica dei bisogni. Senza dubbio, il razionamento rappresenta una soluzione al problema della penuria quando si tratta di beni di prima necessità, ed anche di servizi che richiedono una infrastruttura costosa, come l'habitat o il turismo. Ma a due condizioni: che il sistema di ripartizione sia rigorosamente democratico, e che funzioni bene, il che implica una forte disciplina sociale. Altrimenti il razionamento dei beni, l'assegnazione degli alloggi e la prestazione dei servizi sociali diventano ben presto occasioni di privilegi, strumento di manipolazione delle masse, fonte di corruzione e terreno fertile per il mercato nero, e dunque per nuove inuguaglianze. Perciò Kalecki [1965] aveva probabilmente ragione quando preconizzava per i paesi del Terzo Mondo l'approvvigionamento tramite un mercato il cui equilibrio e la cui stabilità in materia di prezzi sarebbero derivati dal complesso delle politiche agrarie dello Stato. Bisogna però tener presente che è utile distribuire direttamente le derrate alimentari ai gruppi sociali particolarmente poveri e vulnerabili; e naturalmente ugualmente auspicabile è l'estensione della sfera fuori mercato nel campo dell'habitat e dei servizi sociali.

In ogni modo, anche l'accettare il principio di un razionamento rigoroso lascia irrisolto il problema dell'utilizzazione del «surplus» destinato al consumo individuale, non appena siano stati soddisfatti i bisogni fondamentali facilmente identificabili. In teoria si possono considerare tre possibilità: *a*) la non-distribuzione dell'eccedente, il che equivale ad imporsi un regime di ascesi continua o, nell'ipotesi piú favorevole, a rinviare il problema al momento dell'organizzazione del tempo disponibile individualmente (alternativa che consiste nel destinare tale eccedente alla costruzione di piramidi a maggior gloria dello Stato); *b*) le decisioni collettive, prese dalla comunità di base, sugli usi da farsi dell'eccedente; e *c*) il riconoscimento del diritto alla scelta individuale, in una forma o nell'altra ed entro i limiti piú o meno ristretti di un mercato o paramercato (punti o buoni scambiabili con prodotti, ecc.). Le difficoltà sperimentate dai kibbūṣim non appena diventano piú ricchi e la gamma dei consumi si allarga, o l'esistenza di un mercato perfino in Cina starebbero ad indicare che, nonostante i suoi difetti e l'incapacità di assicurare una vera e propria sovranità del consumatore, il mercato per il momento non ha concorrenti istituzionali seri.

Ciò naturalmente nulla toglie all'esattezza della critica di Joan Robinson e deve accompagnarsi al riconoscimento della fondamentale importanza della pianificazione del consumo, che si colloca a monte del mercato. Questa pianificazione non può farsi burocraticamente, ma esige una costante partecipazione del pubblico e, probabilmente, la sua organizzazione sotto forma di associazioni di consumatori destinate ad avere una parte sempre piú importante in materia di controllo sociale sul mercato, di educazione del consumatore, di collaborazione al design dei prodotti [Papanek 1971] ovvero di consiglio e di critica del piano. L'organizzazione dei consumatori può dar luogo ad una forma di *advocacy planning*, la pianificazione di parte. Il pianificatore si schiera a fianco di un gruppo sociale, e rappresenta i suoi interessi specifici, allo stesso modo che l'avvocato rappresenta il cliente.

Il chiarimento degli interessi e delle aspirazioni di tutti i gruppi sociali interessati ad una decisione, e il confronto delle loro opinioni attraverso un'am-

pia discussione sfociante in un consenso, in un compromesso, e, in certi casi, nella risoluzione dei conflitti in piena conoscenza di causa, sembrano costituire, in termini generali, l'essenza stessa della pianificazione. Si tratta di una pianificazione che non ha molto in comune con i paradigmi attuali, burocratici ed autoritari. Essa resta in larga misura da inventare sperimentandola, ed esige preliminarmente un'educazione diversa, che ponga l'accento sui ruoli sociali dei cittadini, che insegni a pensare a lungo termine, che incoraggi a inventare il futuro e che abitui i giovani ad assumersi le proprie responsabilità di decisione nell'autogestione delle scuole ed in un'apertura permanente agli affari della comunità locale.

Una partecipazione di questo tipo potrebbe facilitare l'avvento di un ordine sociale capace di armonizzare le forme policentriche della vita sociale con un sistema razionale di pianificazione, superando cosí il conflitto fra i valori umanistici di un sistema decentrato e l'efficacia di una gestione unitaria [Ossowski 1962]. La pianificazione non conduce necessariamente al totalitarismo, come pretende Hayek [1944], ma, come ha mostrato Brus [1973], presuppone la socializzazione dell'apparato di produzione, il che è ben piú che la sua trasformazione in proprietà dello Stato. La socializzazione si misura dall'efficacia del controllo sociale sulle decisioni e sul funzionamento dell'amministrazione, controllo reso possibile da una libera circolazione delle informazioni, dall'esercizio effettivo del diritto alla discussione, dal pluralismo delle opinioni e da un sistema politico democratico. La libertà è non soltanto un valore primordiale della società, ma un «fattore di produzione» [Bienkowski 1969], la prova di un funzionamento efficace di una società umanistica complessa.

7. *Conclusione.*

Al termine di un venticinquennio di crescita senza precedenti, i paesi industrializzati scoprono di non essere al riparo dalla disoccupazione, forse strutturale, né da problemi sociali di difficile risoluzione. Il razzismo rinasce, prendendo come bersaglio milioni di operai immigrati. La crisi dell'ambiente si accentua. Il sistema monetario non funziona. Fattore di disorganizzazione dell'economia, l'inflazione finisce col volgersi contro coloro che per molto tempo se ne sono serviti allo scopo di orientare la ripartizione del reddito a favore del capitale e svuotare di sostanza economica le concessioni accordate ai lavoratori in seguito alle loro vittorie sindacali.

L'Europa orientale imita lo stile di vita occidentale ed i modelli di consumo piccolo-borghesi, ma non senza difficoltà poiché la sua economia è malata di politica: già troppo complessa per marciare a suon di tamburo, essa ha bisogno di essere gestita in maniera flessibile e sottoposta ad un controllo sociale efficace. Ciò presupporrebbe, come si è visto, un regime politico fondato sul pluralismo, la libera circolazione delle informazioni e il diritto alla discussione. Ora, nelle intenzioni dei governanti, il consumo all'occidentale dovrebbe appunto costituire una compensazione alla mancanza di libertà degli abitanti dell'Europa orientale, in modo che essi si rassegnino a sopportare il regime nella sua forma attuale, piú civile rispetto alla barbarie staliniana, ma pur sempre totalitaria. Dove è andato a finire il socialismo?

Lo sviluppo, nella dipendenza, dei paesi del Terzo Mondo è fallito su tutti i piani: politico, economico, finanziario, ma soprattutto culturale. Per avere adottato i valori della civiltà industriale, creduto al mito della modernità assoluta e alle virtú del trasferimento indiscriminato delle tecniche, esso si è messo a copiare i modelli di sviluppo occidentali, fossero essi liberali o statalistici. Certi paesi del Terzo Mondo – come il Brasile e piú recentemente l'Iran – raggiungono tassi di crescita economica sconosciuti nella storia del capitalismo. È dunque falso sostenere che il capitalismo periferico sia destinato al ristagno. Ma questi rari successi in materia di crescita sono stati ottenuti grazie all'aggravamento dell'inuguaglianza sociale, a vantaggio di una minoranza di ricchi, e a spese di una maggioranza lasciata ai margini di tale processo di modernizzazione senza vero sviluppo. A prezzo, anche, della depredazione delle risorse naturali, del loro spreco da parte dei ricchi e della loro superutilizzazione da parte dei poveri.

La crisi scuote il sistema economico internazionale fondato sui privilegi dei paesi ricchi e forti, degli stati e delle grandi società transnazionali la cui potenza sfugge per il momento a qualsiasi controllo. Il Terzo Mondo ha lanciato il suo grido di rivolta contro questo sistema. Riuscirà a negoziare un nuovo ordine economico piú accettabile, o si assisterà invece al frazionamento del mercato mondiale? Se le cose continueranno ad andare come prima, *business as usual*? Il notevole mutamento del rapporto di forze sul mercato del petrolio rappresenta il primo episodio di un confronto prolungato, il cui risultato dipenderà in gran parte dalla capacità del Terzo Mondo di basarsi sulle proprie forze, di articolare un programma di azione collettiva in vista dello sviluppo, ed affrontare in tal modo le trattative in una posizione di forza. A quando la «*self-reliance* collettiva», sola carta importante di cui può disporre il consorzio dei paesi poveri? La crisi dell'ordine economico internazionale si annunzia lunga, e cosí pure quella delle Nazioni Unite.

Crisi, in conclusione? È giunto il tempo della trasformazione sociale, del mutamento strutturale nel senso forte del termine, che impone certe esigenze al progetto di civiltà. Cambiare il sistema di proprietà può rivelarsi necessario, ma è comunque insufficiente. Non è piú possibile per le sinistre parlare un linguaggio schizofrenico, che accusa il capitalismo di mettere al mondo strutture di produzione aberranti, per poi esigere subito dopo dal potere provvedimenti a favore delle fabbriche in difficoltà. In nome dell'occupazione, in nome del breve termine, le sinistre si associano cosí ai padroni per conservare le strutture esistenti.

È giunto il tempo di rimettere radicalmente in questione lo stile di sviluppo, le finalità e i mezzi di intervento. Piú questi diventano potenti, e piú si fa urgente la necessità di adottare la prospettiva del lungo termine, e di affrontarla risolutamente, con gli occhi aperti. In ogni modo, il lungo termine si decide oggi, ora, in ogni momento, attraverso una molteplicità di decisioni a breve

termine; si decide senza saperlo, ed è questa forse la maggiore debolezza dei sistemi politici, che è importante correggere al piú presto.

Bisogna prendere in parola coloro che, al potere o all'opposizione, promettono una nuova società ed esigere che il loro discorso acquisti piú sostanza. Bisogna rifiutare il riduzionismo ideologico: l'utopismo concreto vale già di piú, soprattutto se sfocia nella sperimentazione sociale. Ma al di là dell'utopismo, è possibile considerare strategie concrete di transizione verso uno sviluppo diverso. Un progetto di civiltà largamente aperto alle alternative rappresenta un indispensabile quadro di riflessione, ma esso può acquistare credibilità solo affrontando problematiche concrete: la riconversione parziale dell'apparato produttivo esistente in una nuova produzione piú conforme a nuovi stili di vita e di consumo; la nuova distribuzione territoriale delle industrie nel mondo per equilibrare l'attuale divisione internazionale del lavoro e gestire meglio lo spazio, riducendo al tempo stesso il tasso di sfruttamento della natura; la promozione dell'energia solare e delle risorse rinnovabili; infine la creazione di nuovi impieghi nel settore sociale e la riorganizzazione del tempo nel quadro di una politica attenta alla qualità della civiltà. [I. S.].

Ackoff, R. L.
1974 *Redesigning the Future: A System Approach to Societal Problems*, Wiley, New York.

Backstrand, G., e Ingelstam, L.
1975 *Une autre Suède*, in Que faire? 1975.

Baran, P. A.
1957 *The Political Economy of Growth*, Monthly Review Press, New York (trad. it. Feltrinelli, Milano 1970).

Baran, P. A., e Sweezy, P. M.
1966 *Monopoly Capital. An Essay on the American Economic and Social Order*, Monthly Review Press, New York (trad. it. Einaudi, Torino 1968).

Bateson, G.
1949 *Bali: The Value System of a Steady State*, in M. Fortes (a cura di), *Social Structure: Studies Presented to A. R. R. Radcliffe Brown*, Clarendon Press, Oxford; ora in G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler, New York, pp. 80-100 (trad. it. Adelphi, Milano 1977).

Bienkowski, W.
1969 *Motory i hamulce socjalizmu*, Instytut Literacki Kultura, Paris.

Blueprint
1972 *A Blueprint for Survival*, in «The Ecologist», n. 1.

Bookchin, M., e Ecology Action East
1971 *Ecology and Revolutionary Thought*, Times Change Press, New York.

Brus, W.
1961 *Ogólne problemy funkcjonowania gospodarki socjalistycznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa (trad. it. Feltrinelli, Milano 1965).
1973 *The Economics and Politics of Socialism: Collected Essays*, Routledge and Kegan Paul, London (trad. it. Editori Riuniti, Roma 1974).

Callot, F.
1975 *Production et consommation mondiales de minerais en 1973*, in «Annales des mines», Paris.

Carter, Ch.
1971 *Wealth. An Essay on the Purposes of Economics*, Penguin Books, Harmondsworth.

Churchman, C. W.
1969 *The System Approach*, Dell, New York (trad. it. Etas Kompass, Milano 1971).

Daly, H. E.
1973 (a cura di) *Toward a Steady-State Economy*, Freeman, San Francisco.

Dubos, R., e Ward, B.
1972 *Only One Earth. The Report on the Human Environment*, Penguin Books, Harmondsworth.

Dumont, R.
1976 *Chine, la révolution culturale*, Seuil, Paris.

Durand, J.
1976 *Prospectives, discontinuité et instabilité*, in *Futuribles*, Paris.

Ehrlich, P. R., e Ehrlich, A. H.
1972 *Population, ressources, environnement. Problèmes d'écologie humaine*, Fayard, Paris.

Ellul, J.
1975 *La trahison de l'Occident*, Calmann-Lévy, Paris.

Engels, F.
1845 *Zwei Reden über Kommunismus vom 15. und 22. 2. 1845*, in «Rheinische Jahrbücher zur Gesellschaftlichen Reform», parte I, pp. 45-62 e 71-81 (trad. it. in *Adunanze in Eberfeld. La festa delle nazioni in Londra. Un frammento di Fourier sul commercio. La guerra civile svizzera*, Mongini, Roma 1908, pp. 3-10).
1872-73 *Zur Wohnungsfrage*, in «Volksstaat» (trad. it. Editori Riuniti, Roma 1974).

Etzioni, A.
1968 *The Active Society*, Free Press, New York.

Febvre, L.
1930 *Civilisation: évolution d'un mot et d'un groupe d'idées*; ora in *Pour une histoire à part entière*, Sevpen, Paris 1962, pp. 481-528 (trad. it. in *Studi su Riforma e Rinascimento*, Einaudi, Torino 1976).

Fourastié, J., e Fourastié, F.
1962 *Histoire du confort*, Presses Universitaires de France, Paris.

Freeman, C.
1973 *Malthus with a Computer*, in «Futures», VI, nn. 1 e 2.

Friedman, Y.
1976 *Utopies réalisables*, Union générale d'éditions, Paris.

Furtado, C.
1972 *Sous-développement - dépendance: une hypothèse globale*, in «Tiers Monde», XIII, n. 52.

Galbraith, J. K.
1958 *The Affluent Society*, Houghton Mifflin, Boston (trad. it. Comunità, Milano 1963).

Galtung, J.
1976 *Alternative Life Styles in Rich Countries*, in «Development Dialogue», n. 1, pp. 83-96.

Gandhi, M. K.
1957 *Economic and Industrial Life and Relations*, Navajiran, Ahmedabad.

Georgescu-Roegen, N.
1971 *The Entropy Law and Economic Process*, Harvard University Press, Cambridge Mass.

Goulet, D.
1971 *The Cruel Choice. A New Concept in the Theory of Development*, Atheneum, New York.

Gourou, P.
1973 *Pour une géographie humaine*, Flammarion, Paris.

Guillemin, C.
1976 *A propos de l'énergie*, in «Revue du Palais de la Découverte», IV, n. 33, pp. 22-69.

Hawtrey, R. G.
1926 *The Economic Problem*, Longmans, London.

Hayek, F. A.
1944 *The Road to Serfdom*, University of Chicago Press, Chicago.

Herbert, J.
1974 *Ce que Gandhi a vraiment dit*, Gérard, Verviers.

Hunt, E. K.
1972 (a cura di) *A Critique of Economic Theory: Selected Readings*, Penguin Books, Harmondsworth.

Illich, I.
1973 *Tools for Conviviality*, Harper and Row, New York (trad. it. Mondadori, Milano 1974).
1974 *Energy and Equity*, Harper and Row, New York (trad. it. Feltrinelli, Milano 1974).

Kalecki, M.
1965 *Problems of Financing Economic Development in a Mixed Economy*, in *Essays on Planning and Economic Development*, II, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

Keynes, J. M.
1931 *Essays in Persuasion*, Macmillan, London (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1968).

Kopp, A.
1975 *Changer la vie, changer la ville*, Union générale d'éditions, Paris.

Kroeber, A. L.
1957 *Style and Civilizations*, Cornell University Press, New York.

Leiss, W.
1970 *Utopia and Technology*, in «International Social Sciences Journal», XXII, n. 4.

Lerner, M.
1957 *America as a Civilization*, Simon and Schuster, New York.

Le Roy Ladurie, E.
1967 *Histoire du climat depuis l'an mil*, Flammarion, Paris.

Matthews, W. H.
1971 (a cura di) *Man's Impact on the Climate*, Mit Press, Cambridge Mass.

Mauss, M.
1930 *Les civilisations. Eléments et forces*; ora in *Essais de sociologie*, Minuit, Paris 1969.

McHale, J.
1975 *Human Requirements, Supply Levels and Outer Bounds: A Framework for Thinking about the Planetary Bargain*, Aspen Institute for Humanistic Studies, Program in International Affairs, New York.

Meadows, D. H., e altri
1972 *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, Universe Books, New York (trad. it. Mondadori, Milano 1972).

Mumford, L.
1956 *The Transformations of Man*, Harper and Row, New York (trad. it. Comunità, Milano 1968).

Nash, R.
1973 *Wilderness and the American Mind*, nuova ed., Yale University Press, New Haven Conn.

Ossowski, S.
1962 *O osobliwościach nauk społecznych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

Ozbekhan, H.
1973-74 *The Emerging Methodology of Planning*, in «Fields within Fields», n. 10.

Papanek, V.
1971 *Design for the Real World. Human Ecology and Social Change*, Pantheon Books, Westminster.

Pomian, K.
1976 *Les limites écologiques des civilisations*, in «Information», XV, pp. 7-31.

Que faire?
1975 *Que faire?*, rapporto Dag Hammarskjöld 1975 sullo sviluppo e la cooperazione internazionale, preparato in occasione della settima seduta straordinaria dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite (New York, 1-12 settembre 1975), Dag Hammarskjöld Foundation, Uppsala; in «Development Dialogue», n. 1-2.

Rapoport, A.
1974 *Conflict in Man-Made Environment*, Penguin Books, Harmondsworth.

Reddy, A. K. N.
1975 *Alternative Technology: A Viewpoint from India*, in «Social Studies of Science», V, n. 3.

Richta, R.
1974 *La civilisation au carrefour*, Seuil, Paris (trad. it. in *La via cecoslovacca. Civiltà al bivio. Le proposte di Praga per un nuovo socialismo*, Angeli, Milano 1968).

Robinson, J.
1964 *Consumer's Sovereignty in a Planned Economy*, in *On Political Economy and Econometrics. Essays in Honour of Oskar Lange*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
1966 *Economic Philosophy*, Aldine, Chicago (trad. it. Sansoni, Firenze 1966).

Sachs, I.
1966 *La notion de surplus et son application aux économies primitives*, in «L'Homme».
1971 *La découverte du Tiers Monde*, Flammarion, Paris.
1972 *Approaches to a Political Economy of Environment*, in *Political Economy of Environment. Problems of Method. Papers presented at the Symposium held at the Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 5-8 July 1971*, Mouton, The Hague.
1976 *Vers une civilisation industrielle des tropiques*, in «Revue 2000», n. 34.

Sachs, I., e Vinaver, K.
1976 *De l'effet de domination à la self-reliance: techniques appropriées pour le développement*, in «Mondes en développement», n. 15.

Sahlins, M.
1968 *La première société d'abondance*, in «Les Temps Modernes», n. 268.

Sauer, C. O.
1969 *Agricultural Origins and Dispersal. The Domestication of Animals and Foodstuffs*, Mit Press, Cambridge Mass. 1969².

Šik, O.
1967 *Le plan et le marché dans le socialisme*, Akademia, Praha.

Thorner, D.
1966 *Une théorie néo-populiste de l'économie paysanne: L'Ecole de A. V. Čajanov*, in «Annales. Economies, sociétés, civilisations», n. 6, pp. 1232-44.

Veblen, Th.
1899 *The Theory of the Leisure Class*, Macmillan, London (trad. it. Einaudi, Torino 1971).

Wilkinson, R.
1973 *Poverty and Progress. An Ecological Model of Economic Development*, Methuen, London.

Legato sin dalle sue origini settecentesche ad una visione eurocentrica (cfr. **etnocentrismi**) delle differenze tra le **società** nell'ambito di una concezione evolutiva e progressiva della **storia** (cfr. **selvaggio/barbaro/civilizzato**, **progresso/reazione**), 'civiltà' è termine ormai relativizzato che non comporta valutazioni assolute se non nel campo dell'**ideologia** (e cfr. **valori**). In sede di ricerca storico-antropologica si riconosce oggi piuttosto la molteplicità delle culture umane (cfr. **cultura/culture**) e delle influenze che esercitano le une sulle altre (cfr. **acculturazione**). La ripresa, nell'articolo che pre-

cede, del termine nel contesto della discussione di un «progetto di civiltà» non disconosce evidentemente la molteplicità delle culture, né tanto meno il rapporto che in ciascuna di esse lega il presente al passato (cfr. **passato/presente**) ma, a partire dalla constatazione della sostanziale unificazione economica e culturale ormai realizzata sul piano mondiale, intende porre in tutta la sua complessità il problema del **futuro** delle società umane. Non si tratta solo dei rapporti di produzione (cfr. **capitale**), del controllo della **popolazione**, dell'uso delle **risorse**, ma anche, a partire dalla contestazione della teoria dei bisogni illimitati (cfr. **bisogno**) e connessi modelli di **consumo**, delle gravissime conseguenze che essi hanno sul piano dell'**ambiente** naturale, fin sul **clima** e sull'**atmosfera**. Alla complementarità di **sviluppo/sottosviluppo** che si realizza all'insegna dello **spreco** e dell'ineguaglianza, si oppone cosí l'**utopia** – che si vuole realizzabile – di un **ecosviluppo** equilibrato, in cui la **tecnica**, sottratta ai suoi usi meramente produttivistici, sia al servizio dell'**uomo**.

Nota alle tavole.

Anche se l'identificazione di «civiltà» e «cultura», affermata in sede antropologica, cede spesso tuttora di fronte alla facilità con cui si continua ad ammettere una graduatoria evolutiva delle società, una nozione scientifica di «civiltà» non può non partire – come voleva Lucien Febvre – dalla constatazione che ogni gruppo umano ha la sua civiltà. Non occorre qui discutere l'uso dei termini 'civiltà' e 'cultura' che è stato fatto da sociologi e antropologi, né rilevare quello generalmente valutativo (in positivo e in negativo) che del termine 'civiltà' hanno fatto gli storici. Piú modestamente, ad integrazione dell'articolo che precede, tutto centrato su un «progetto di civiltà» che, a partire dal presente, si volge naturalmente al futuro, si è cercato di illustrare quel tanto di passato che sopravvive nel gigantesco processo di unificazione di civiltà (al plurale) in cui ha preso e continua a prender forma *la* civiltà in cui viviamo.

L'uso esclusivo della fotografia vuole sottolineare nel modo piú diretto la molteplicità di civiltà cui si è accennato, visualizzandone la compresenza e l'intreccio; vuole insomma mostrare sincronicamente, al di fuori di qualsiasi valutazione, la ricchezza «civilizzata» delle culture umane. Nello stesso tempo, però, sarà la stessa intrusione dello strumento fotografico a mettere in evidenza i fenomeni di acculturazione attraverso i quali una particolare civiltà – quella delle tecniche e dei rapporti sociali portata dal capitalismo – s'impone alle altre; e ciò introduce ovviamente una dimensione diacronica. L'apparecchio fotografico coglie infine aspetti interni della civiltà dominante, soprattutto quelli – contraddittori o addirittura derisori – che meglio possono contribuire a relativizzare una certa idea di civiltà come punto di arrivo di un'evoluzione progressiva.

È evidente che questa scelta rispecchia una concezione dei fatti di civiltà che guarda piuttosto ai rapporti tra gli uomini e ai dati della loro vita materiale che non ai monumenti o ai grandi lasciti intellettuali del passato. Le grandi civiltà storiche sono pertanto richiamate, piuttosto che dalle Piramidi o dal Partenone, da un muro incaico che, non diverso da tanti altri, attesta l'alto livello tecnico raggiunto da una civiltà peraltro priva della ruota (tav. 1). Nel naufragio delle società che di tale civiltà erano portatrici sopravvivono alcuni tratti nella cultura materiale (tav. 2, la coca) ed anche nei rapporti sociali (tav. 3, la comunità contadina erede dell'*ayllu* incaico).

Non si può certo dire che sopravvivenze del genere abbiano altrettanta importanza presso gli Indiani del Nordamerica: ma l'immagine della tavola 4 varrà almeno a ricordare uno «stile di civiltà», quello di popoli cacciatori e raccoglitori respinti dalla colonizzazione europea nelle terre meno favorite.

La specializzazione dell'attività umana nell'allevamento e nell'agricoltura (senza postulare un ordine di precedenza tra i due: sarebbe piuttosto da sottolineare la difficile convivenza tra insediamenti stabili e nomadismo) è evocata a

proposito dell'Africa con i pastori masai del Kenya (tav. 5) e i granai dell'Alto Volta (tav. 6). Le complesse civiltà che si svilupparono nell'Africa occidentale sono presenti con un villaggio dogon (tav. 7).

L'importanza della risicoltura per le civiltà dell'Asia (tav. 8) richiama le complesse tecniche sviluppate in quei paesi per l'utilizzazione dell'acqua (tavv. 9 e 10). Non si tratta certo di alludere a presunte «società idrauliche», ma solo di far presenti, nella loro durata, le basi materiali di quelle civiltà orientali di cui in genere si ricordano le produzioni monumentali (templi indiani o muraglia cinese).

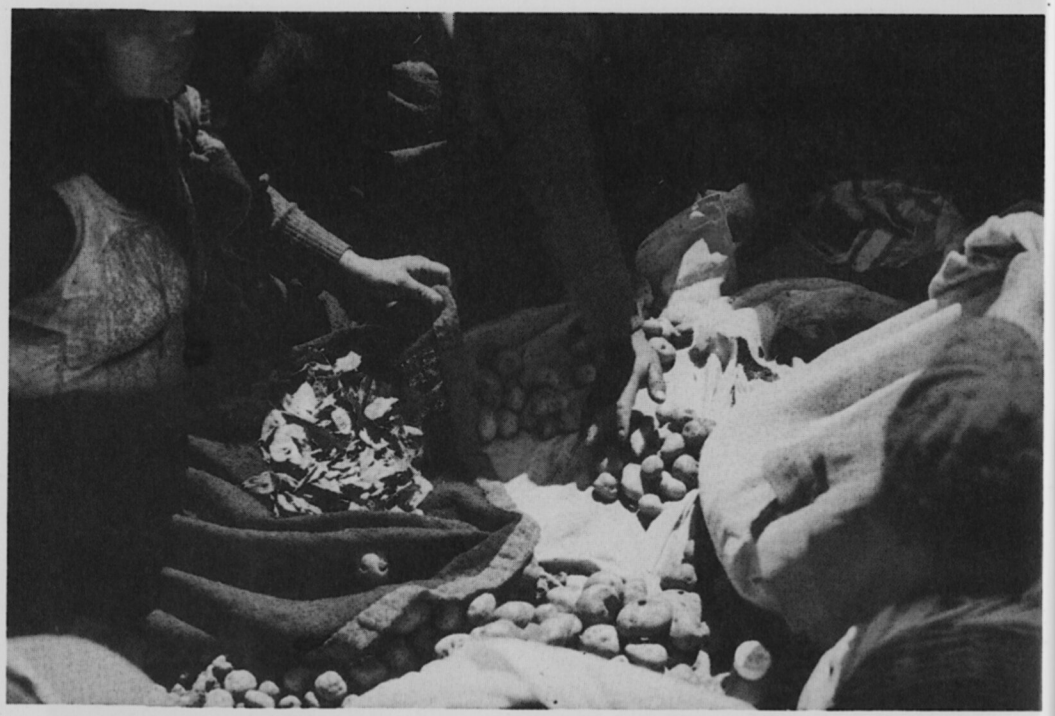
I rapporti di scambio, attraverso i quali civiltà diverse hanno stabilito da millenni rapporti non solo economici tra loro, sono ricordati dalla straordinaria immagine di un mercato indiano (tav. 11); mentre l'introduzione delle tecniche e dei rapporti capitalistici è richiamata dalla presenza della ferrovia in quadri socio-ambientali ancora cosí caratterizzati in senso tradizionale quali le regioni andine del Perú (tav. 12) o la campagna indocinese (tav. 13). La presenza della ferrovia è anche storicamente ciò che tende a unificare civiltà in origine cosí diverse.

È certo ormai eccezionale il fatto che una popolazione di cacciatori e raccoglitori venga bruscamente messa a contatto con i prodotti della tecnica moderna, come è accaduto ai Tasaday dell'isola di Mindanao, nelle Molucche, rimasti sconosciuti fino al 1971 (tavv. 14 e 15). La diffusione su scala mondiale dei modelli di consumo «civilizzati» si è viceversa già realizzata nelle piú varie culture: la evocano l'integrazione di simboli di status della civiltà occidentale nella corte di uno sceicco arabo (tav. 16), il mendicante all'ingresso di un cinema di Benares (tav. 17), la scena di strada a Haiti (tav. 18).

Ma i trionfi della «civiltà» non devono far dimenticare che anche nei paesi occidentali essi si sono imposti a un sostrato rurale per cui si è creduto di poter parlare di «civiltà contadina». La Luzzara di Paul Strand (tav. 19) o la Langa di Aldo Agnelli (tav. 20) servono ugualmente bene a ricordarlo. Ma la civiltà attuale è dominata dal lavoro di fabbrica: contadini inurbati gremiscono le strade all'uscita dal lavoro (tav. 21) e le fantasmagorie che a volte si creano nelle officine non celano certo la durezza della condizione operaia, sottoposta agli imperativi delle macchine (tav. 22).

«Civiltà delle macchine» e «civiltà dei consumi» sono ugualmente espressioni derisorie: un tranquillo weekend a Louisville, negli anni '20 (tav. 23), salvo per il modello delle automobili, non è diverso da tanti altri che fanno parte della nostra esperienza; e la pubblicità aggressiva della «American Way of Life» è immediatamente smentita dalla realtà del bisogno (tav. 24). Certo, ora anche i quartieri proletari possono avere le loro «piscine» (tav. 25), e questo può essere considerato un segno di civiltà, «della civiltà». Il modello però è in crisi: una crisi che esplode a volte come nel Maggio francese (tav. 26) o nella contestazione della Convenzione democratica di Chicago del 1968 (tav. 27), ma che non è difficile ritrovare in tanti aspetti della vita quotidiana. L'assurdo pastore di cartapesta ai margini di un'autostrada (tav. 28) esprime, in tutti i sensi, il negativo di un certo «stile di civiltà». [A. S.].

1. Muro incaico con canalizzazione interna (Tipon, Perú). Fotografia di G. Drouhet.



2. Scambi al mercato di Chinchero presso Cuzco (Perú). Fotografia di R. Romano.

3. Comunità india di Sarhua (Ayacucho, Perú). Fotografia di S. Debru.

4. Accampamento di Indiani Crow (Canada). Fotografia di H. Haas.

5. Allevatori nomadi Masai (Kenya). Fotografia di M. Ricciardi.

6. Granai in un villaggio dell'Alto Volta.

7. Villaggio dogon (Alto Volta). Fotografia di T. Spini.

8. Messa a dimora del riso a Madurai (India).

9. Villaggio indiano. Fotografia di M. Bourke-White, 1946.

10. Sistema di irrigazione in Cina. Fotografia di L. Weiss.

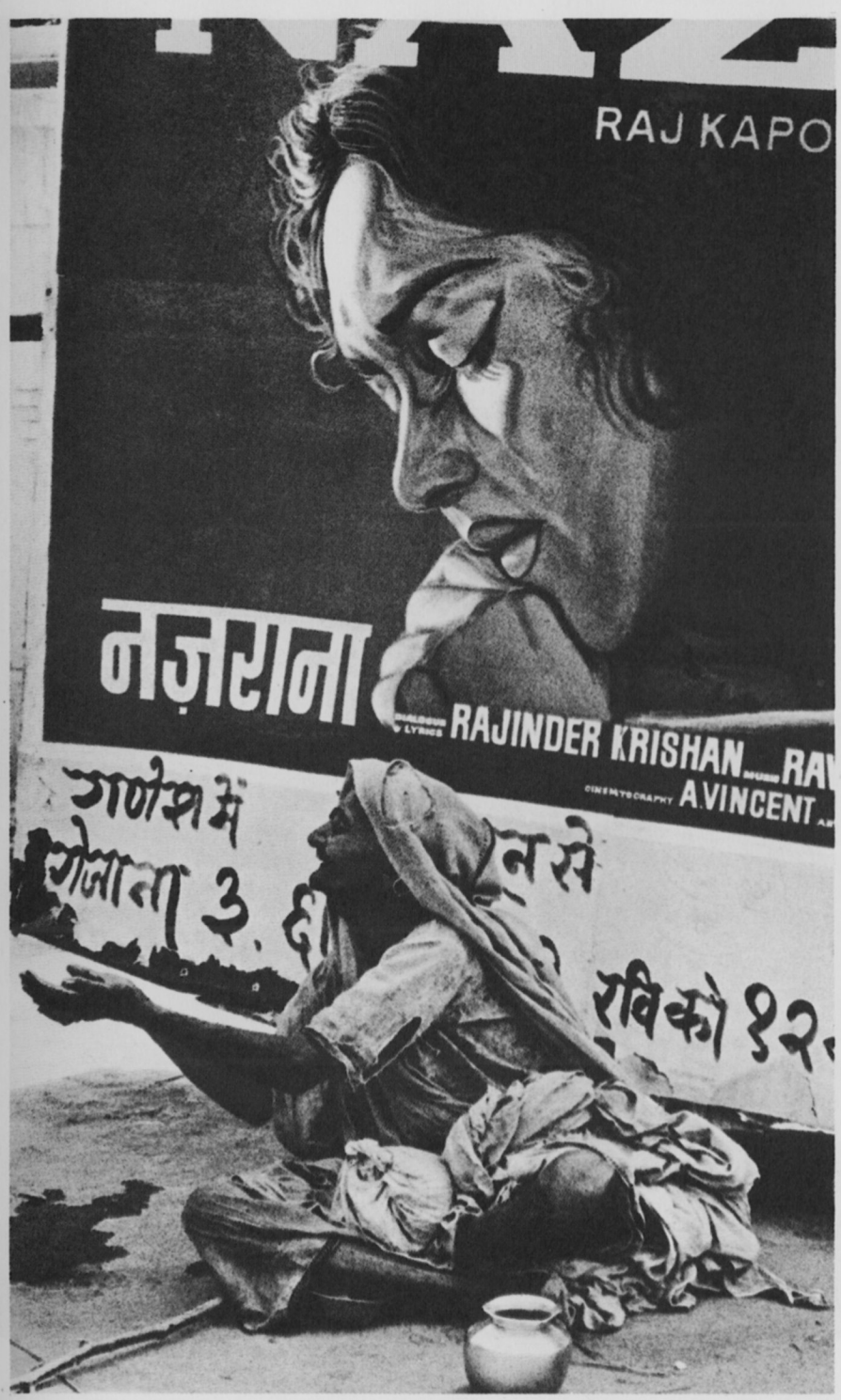
11. Mercato di Pushkar (Rājasthān, India). Fotografia di R. Michaud.

12. Lungo la ferrovia Cuzco - Machu Picchu (Perú).

13. Ritorno dal mercato (Ba Rau, Indocina). Fotografia di W. Bischof, 1952.

14. Tecnica di lavorazione del natek presso i Tasaday (Mindanao, Filippine). Fotografia di J. Nance.

15. I Tasaday e l'elicottero. Fotografia di J. Nance.



16. Riad (Arabia Saudita). Fotografia di J.-C. Francolon, 1977.

17. Benares (India).

18. Haiti. Fotografia di E. Meola, 1972.

19. Un paese, Luzzara. Fotografia di P. Strand.

20. Aratura nella Langa. Fotografia di A. Agnelli.

21. Uscita degli operai dalla Fiat, Torino 1971.

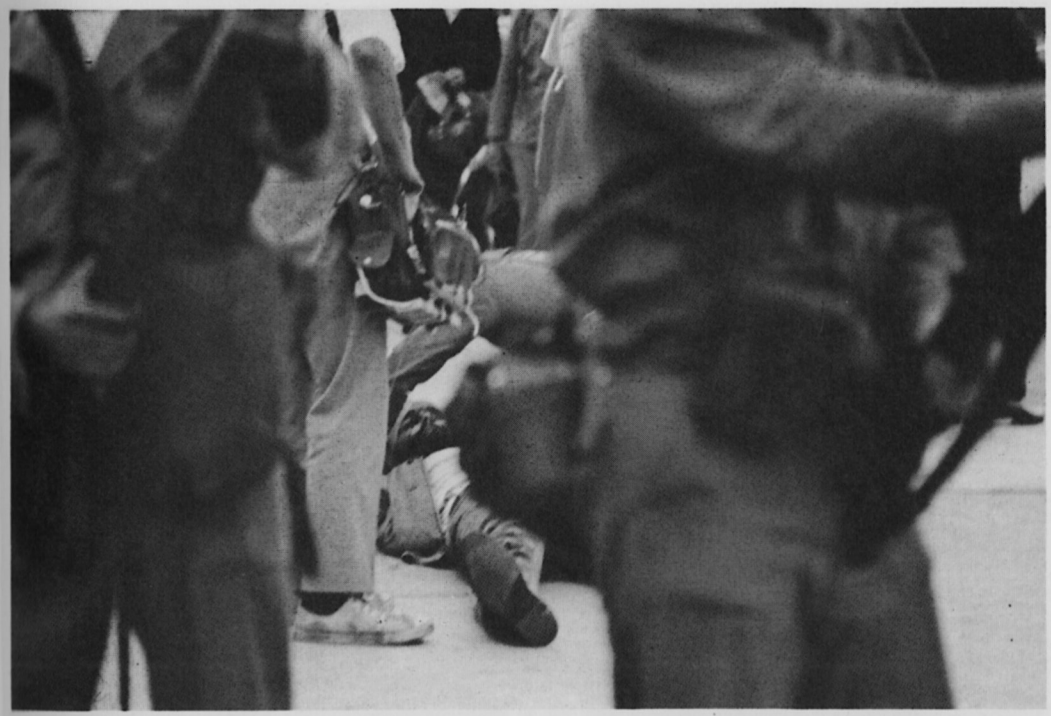
22. Una catena di montaggio alla Fiat, Torino 1971.

23. Louisville (Kentucky, Stati Uniti), anni '20.

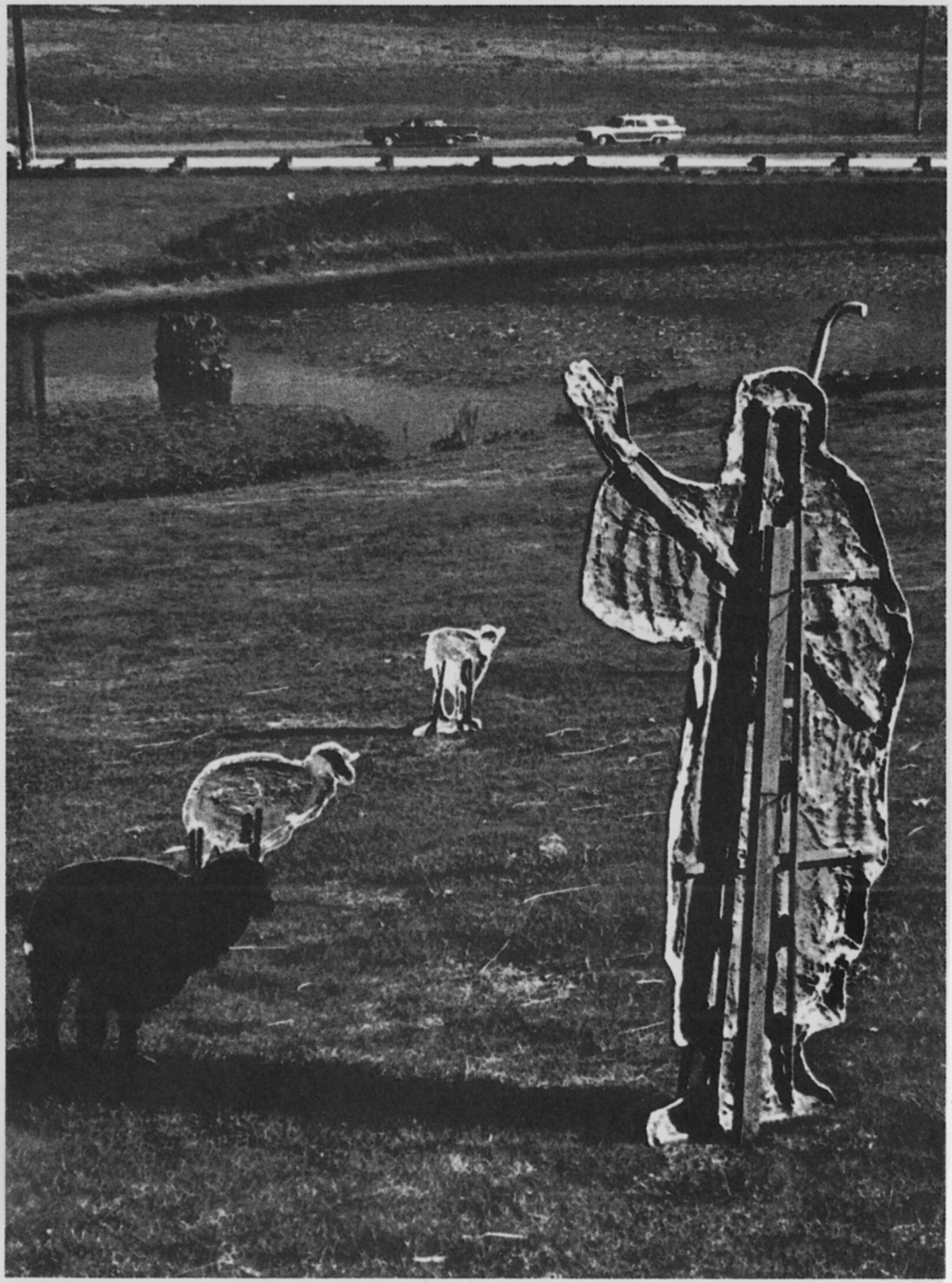
24. L'«American Way of Life». Fotografia di M. Bourke-White.

25. Baltimora (Maryland, Stati Uniti). Fotografia di M. Rogers, 1975.

26. Parigi, Maggio 1968. Fotografia di B. Barbey.



27. Chicago, Convenzione democratica del 1968. Fotografia di Ch. Harbutt.



28. Lungo l'autostrada. Fotografia di G. Bennet.

31. *Dance of the flaming coke* (1956). Foto di W. Eugene Smith.

Futuro

La scoperta del futuro è, come afferma Bronowski [1975], la chiave dell'evoluzione umana? Questa sembra essere legata alla previdenza tecnica degli Ominidi. Alcune decine di migliaia di secoli fa, essi sarebbero passati dal semplice uso degli arnesi alla loro fabbricazione e conservazione per l'avvenire. Da quel momento l'uomo, in grado di accumulare conoscenze, di cambiare comportamento in funzione dell'esperienza e di formulare progetti, può dominare il ritmo di adattamento all'ambiente e sarà sempre piú in grado di modificarlo. Grazie alle sue facoltà di comunicazione linguistica e anche, come sottolinea Mumford [1956], di sognare – strumento di anticipazione, di invenzione, di proiezione, di trasformazione creatrice, vero punto di riferimento della «coscienza anticipatrice», secondo quanto dice Bloch [citato da Hurbon 1974, trad. it. p. 22] – l'uomo è diventato l'animale con maggiore capacità di adattamento, e anche la sola specie che viva in due dimensioni, quella fisica e quella simbolica: «Una casa non è che un nido complicato. Un'autostrada non è che un sentiero di vacche migliorato. Una diga idroelettrica assomiglia a una diga di castori. Una rete di pescatori è simile alla tela del ragno. Ma l'altro ambiente, quello simbolico, non trova analogie nel mondo non-umano. Fra gli animali non esistono precursori di poemi epici, monumenti, valori di borsa, marce di protesta, confessioni, astronomia o astrologia» [Rapoport 1974, p. 51].

La percezione del tempo – presente, passato, futuro, eternità, principio e fine, nascita e morte – costituisce una categoria esistenziale fondamentale.

Si dovrebbe parlare di tempi, al plurale: tempo profano, dalle diverse intensità e ritmi; ma anche tempo sacro, che si presenta sotto «l'aspetto paradossale di un Tempo circolare, reversibile e ricuperabile, una specie di eterno presente mitico reintegrato periodicamente attraverso i riti» [Eliade 1965, trad. it. p. 48]. Poi i tempi della storia [Braudel 1969], i tempi geografici che scandiscono i rapporti dell'uomo con la terra e che ci rimandano alla storia dei climi [Le Roy Ladurie 1967] e, a detta di alcuni, all'entropia del sistema solare [Georgescu-Roegen 1971]; pluralità del tempo sociale – il duraturo e l'effimero –; tempi diversi e contraddittori della vita dell'uomo.

L'escatologia giudaico-cristiana e il messianismo occupano un posto preponderante nella cultura occidentale. Numerosi ricercatori sottolineano che persino il pensiero di Marx si iscrive in questa linea [cfr., per esempio, Eliade 1957; Fromm 1961, *passim*]. L'opera di Ernst Bloch costituisce uno sforzo di fondamentale importanza, in quanto ripropone il substrato fondamentale della religione giudaico-cristiana – la speranza colta nella sua totalità – pur negandone l'ipostasi in un Dio che esisterebbe fuori dall'uomo. Grazie alla ripresa della speranza utopica contenuta nel giudeo-cristianesimo, la storia si presta a essere interpretata come movimento di autoemancipazione dell'uomo, di autosuperamento, o, ancora, come movimento di trascendenza senza tra-

scendenza celeste [Hurbon 1974, trad. it. p. 89]. Certo, in contrasto con questa interpretazione, si può dire che essa porti in sé il mito del progresso ineluttabile, dello sviluppo illimitato e che in questo senso essa è figlia del secolo dei lumi e di un europocentrismo arrogante. Ci sia qui permesso, tuttavia, di insistere sulla distanza che separa l'ontologia del «non-ancora» di Bloch dalla visione marxiana dell'uomo che *è* intensamente e che poco ha [cfr. Fromm 1961] dell'ottimismo tecnologico senza confini del marxismo volgare [cfr. a titolo d'esempio Kuznecov 1969; Adabačev 1976].

Ma, come ha dimostrato Needham [1969], l'uomo occidentale non ha avuto il monopolio della concezione lineare del tempo. L'Oriente «atemporale» è un enunciato privo di senso, per lo meno nei confronti della cultura cinese. Per Needham questa fu piú vicina alla cultura irano-giudeo-cristiana che non la cultura ellenica, caratterizzata dal predominio dello spazio sul tempo, dalla concezione ciclica del tempo (il mito dell'eterno ritorno), dalla paura del futuro e dalla ricerca di valori duraturi nell'atemporale.

Si lascino agli antropologi e agli storici la tassonomia degli atteggiamenti verso il passato e il futuro propri delle diverse culture, credenze e dottrine filosofiche; agli psicologi e agli storici la spiegazione delle paure individuali e collettive suscitate dal trascorrere del tempo e dall'avvicinarsi della fine, delle megalomanie dei capi che aspirano all'immortalità e dei millenarismi dei popoli, di cui l'ultimo in ordine di tempo è la paura dell'apocalisse provocata dalla vulnerabilità dei grandi sistemi tecnologici e organizzativi creati dall'uomo [Vacca 1971]. Se ci si pone in una prospettiva decisamente operativa (pragmatica, pratica), si nota che da tempi immemorabili gli uomini si sono impegnati a scrutare l'avvenire: poco importa se per paura, per curiosità, per amore di efficienza, per desiderio di potenza, sperando di ricreare l'età dell'oro perduta nel passato o di realizzare un'utopia, per sfuggire al destino tragico o per assumerlo in piena cognizione di causa.

A tal fine gli uomini hanno messo a punto una panoplia di arti e tecniche dove magia e scienza stanno fianco a fianco e fanno appello talora al sacerdote, talaltra al matematico economico. Anche ai giorni nostri alcuni uomini di Stato continuano a fidarsi degli oroscopi degli astrologi. Altri, piú numerosi, fanno appello ai pianificatori, i quali fanno passare i loro consigli per il tritatutto del calcolatore elettronico e invocano molto seriamente la cosiddetta infallibilità del calcolo economico per giustificare decisioni che esulano largamente dal quadro dell'economia.

Divinazione sotto molteplici forme, lettura di presagi, predizioni profetiche, esorcismi, fantasie di fantascienza e ogni sorta di scienze occulte godono presso il grande pubblico di una fortuna sempre maggiore. [Per un panorama cfr. Le Scouézec, Larcher e Alleau 1973; e Van Herp 1975]. Se si è a questo punto all'epoca della «seconda rivoluzione scientifica», che agli occhi dei suoi corifei e promotori è responsabile del dominio definitivo dell'uomo sui cieli e sulla terra, la causa è senza dubbio da ricercarsi nelle promesse non mantenute dello scientismo, nel trauma dell'ultima guerra, nell'ossessione della bomba atomica, nello spauracchio neo-malthusiano agitato, probabilmente a torto, da certi ecologi. E, soprattutto, nello smacco sempre piú evidente dell'apparato tecnologico, nonché nei problemi non risolti della società.

Comunque, una parte del biasimo va ai sostenitori di una certa pianificazione che si è proclamata infallibile perché scientifica e fondata sulle leggi obiettive dello sviluppo della società e della storia. Popper [1966] ha avuto facile gioco nello smascherare la povertà dello storicismo e fare a pezzi il marxismo volgare, ricondotto a un determinismo meccanicistico e all'economismo che Fromm [1961] situa, a ragione, agli antipodi del pensiero umanista di Marx affermando che per Marx lo scopo del socialismo è l'emancipazione dell'uomo, cioè la sua realizzazione grazie ai rapporti produttivi e armoniosi con i suoi simili e con la natura. Lo scopo del socialismo è lo sviluppo della personalità; ciò che Marx chiama il «comunismo volgare» ci permette di immaginare il giudizio che darebbe oggi del comunismo sovietico. Per Marx l'importante non è ottenere il rialzo dei salari, ma trasformare il lavoro alienato in attività produttiva libera.

Ogni concezione monolineare della storia, fondata sull'idea di stadi che si susseguono ineluttabilmente per la crescita delle forze produttive – che si tratti del marxismo volgare o della concezione rostowiana [Rostow 1960] – è insostenibile. Una tale concezione ha tuttavia ispirato innumerevoli elucubrazioni econometriche che trasformano semplici variazioni in leggi di sviluppo. La rendita individuale è stata correlata di tutte le varianti possibili e immaginabili: a cominciare dalla parte della produzione industriale nel prodotto nazionale lordo, passando poi per il bisogno di quadri qualificati [Harbison e Myers 1964], fino al bisogno di carta da giornale, il cui continuo aumento esprime, secondo Zimmermann [1964], una legge di sviluppo!

La futurologia si fonda su un paradigma molto vicino alla legge immutabile del progresso materiale. Ciò perché questa pretesa scienza del futuro non esita a estendere le sue proiezioni quantitative ai secoli a venire. L'ultima opera di Kahn [cfr. Kahn, Brown e Martel 1976] parla dei prossimi duecento anni; Berry [1974] va ancora piú in là, e specula sui futuri diecimila anni. Il fatto è che, secondo lui, l'uomo ha ben poca influenza sul proprio avvenire; egli deve sottostare all'avanzata inesorabile e senza fine del progresso tecnico che gli farà conquistare ben presto un impero galattico e superare cosí i limiti delle risorse del vascello Terra.

Il quadro degli interessi composti è piú che mai evidente: se la nostra civiltà mantiene il tasso di crescita materiale, molto modesto, del 3 per cento annuo, la sua ricchezza aumenterà dieci miliardi di volte ogni 730 anni – un breve istante nella storia dell'uomo, se si pensa al suo passato di due milioni di anni e al suo probabile avvenire di sei miliardi di anni, che ci separano dalla distruzione del sistema solare! È pur vero che possono esserci degli incidenti di percorso, il che può tradursi in un ritardo piú o meno grande dovuto alla stupidità e allo spirito conservatore della maggioranza degli uomini. Nemmeno l'ipotesi di un olocausto atomico spaventa il nostro autore oltre misura: basterebbe infatti che un gruppo di cinquecento individui dei due sessi sopravvivesse da qualche parte, per tornare allo stato attuale della no-

stra civiltà in mezzo milione di anni [*ibid.*, p. 35]; e cosí di seguito. Sogno di grandezza paranoica o romanzo di fantascienza? Nulla di tutto ciò: si tratta soltanto dell'arroganza dello spirito prometeico portato ai suoi limiti logici da un grande sacerdote dello scientismo convinto – come afferma lui stesso – sulla base della costanza dei comportamenti umani e della fondatezza nel concepire il futuro in termini di passato.

Se tale opera stupisce per la sua disinvoltura, Berry non è però un isolato. Il fisico e futurologo sovietico Kuznecov [1969], ad esempio, prevede la crescita ininterrotta, e soprattutto costantemente in accelerazione, del lavoro sociale, e per questa via la produzione di entropia negativa sarebbe limitata unicamente dalla scala astronomica del tempo. È significativo che il libretto di Kuznecov si apra con un capitolo intitolato *L'ottimismo epistemologico* e termini con *L'econometria dell'ottimismo*. Raymond Aron [1977, p. 64] ha senza dubbio ragione ad insistere sull'influenza dell'ambizione prometeica in tutte le società industriali, sia quelle dell'Ovest sia quelle dell'Est. Da una parte e dall'altra sembra si creda che la tecnica conferisca il dominio totale sulla natura e l'organizzazione il dominio sulla società.

Thompson [1971] se l'è presa con Kahn accusandolo di totale mancanza di immaginazione. La scienza viene ridotta di fatto al ruolo di tecnologia industriale mentre il mito del progresso impedisce di concepire l'avvenire in termini diversi da quelli contenuti nell'affermazione «piú della stessa cosa» (*more of the same*). Ma il fatto piú grave è che si scelgono soltanto alcuni aspetti del passato giudicati adatti ad essere poi estrapolati in modo lineare. Il riduzionismo economico permette certo di guadagnare in precisione, ma al prezzo dell'eliminazione delle variabili di comportamento, ivi compreso il comportamento irrazionale tanto piú importante quanto piú i margini di scelta sono ampi [Kapp 1961, p. 33]. Il ricorso al calcolatore diventa tecnicamente possibile, ma a che vantaggio? «Se uno prende una semplicistica estrapolazione [*single minded*] lineare e la fa passare attraverso i vari canali di un computer, alla fine si ritrova con una semplicistica estrapolazione lineare di quello che nel 2000 sarà il prodotto nazionale lordo delle maggiori potenze» [Thompson 1971, trad. it. pp. 250-51].

L'osservazione di cui sopra non va applicata, ben inteso, a tutti gli usi del calcolatore. Per contro, la si può estendere facilmente ai modelli catastrofici del genere *Limits to Growth* [Meadows e altri 1972]. Il loro pessimismo era iscritto nelle ipotesi di base prefissate. Proprio come gli ottimisti tecnologici a oltranza, i pessimisti ecologici procedono per riduzionismo; essi selezionano nel passato alcune tendenze e le estrapolano per arrivare a risultati diametralmente opposti ma ugualmente falsati. Il ricorso a modelli dinamici piú complessi non sarebbe sbagliato.

Come ha dimostrato Sachs [1977], questi modelli presuppongono a torto che il loro isomorfismo strutturale sia simile alla realtà data e che esista la possibilità di trovare un'espressione matematica a tutte le proprietà del sistema reale, ivi compresa la sua capacità di adattamento. Essi possono, a rigore, servire per fare una proiezione di riferimento del futuro «logico» inscritto nel passato, di cui si è praticamente certi che non si verificherà; non hanno però utilità di previsione.

Chaunu [1975, p. 33] ha dunque perfettamente ragione nel dire che l'ottimismo rozzo dello Hudson Institute e le tetre apocalissi del Club di Roma sono strettamente legate, benché diametralmente opposte. Qui però lo si seguirà solo a metà quando egli afferma che Kahn e il Club di Roma hanno un punto in comune: l'angustia dell'area di riferimento, in una parola, l'ignoranza della storia. Sarebbe stato meglio accusarli delle libertà che si prendono in rapporto alla storia, della scelta volontaristica e parziale delle variabili strategiche (sia il progresso tecnico, sia la spinta demografica associata alla diminuzione delle risorse e all'aumento dell'inquinamento) che vanno di pari passo con un determinismo meccanicistico e con la negazione del ruolo attivo e creatore degli uomini.

La copertura sofisticata del calcolo su computer maschera, in entrambi i casi, il ritorno a una concezione primitiva del futuro come immagine del passato, poiché la mancanza di immaginazione sociologica è compensata da un eccesso di fantasia tecnica.

In effetti, come ha notato Redfield [1953], riconoscere che l'uomo aspira a foggiare un avvenire diverso dal presente, e quindi dal passato, è un fatto fondamentale della civiltà moderna.

Del resto la storia non fornisce altro che degli anti-modelli da analizzare, confrontare, criticare, per meglio superarli. La crisi di sviluppo che oggi conosciamo è essenzialmente una crisi di crescita mimetica. Ripercorrere nel Terzo Mondo il cammino già compiuto dai paesi oggi industrializzati, porta, nel migliore dei casi, alla ricostituzione della società industriale di tipo occidentale per una minoranza benestante a spese dell'emarginazione della masse povere delle campagne e delle città. Ciò in un momento in cui i limiti della crescita selvaggia appaiono a loro volta molto chiaramente nei paesi piú ricchi: minaccia nucleare, disoccupazione strutturale, attentato grave all'ambiente, malessere dilagante di una parte dei giovani delusi dalla religione del progresso tecnico e che rifiutano di pagare con l'alienazione il diritto di possedere e di consumare una quantità sempre maggiore di prodotti industriali. La crisi attuale non verrà riassorbita da una fuga in avanti che consiste nel produrre sempre piú della stessa cosa, cioè nella ripetizione del passato. È venuto il momento di attuare cambiamenti decisivi, di fare una valutazione critica dei progetti di civiltà, di spiegare le scelte assiologiche, di mettersi alla ricerca di stili di vita diversi, a sviluppo endogeno e non mimetico imperniato sulla soddisfazione dei bisogni reali della società, perseguiti in armonia con la natura [Que faire? 1975] e in autentica simbiosi fra l'uomo e la terra [Dubos 1976]. La critica di Popper perde vigore davanti a tale visione possibilista della storia, dove il reale non si comprende che nell'orizzonte delle sue possibilità e dunque sotto il suo aspetto di incompiutezza, di sondaggio delle possibilità non ancora realizzate nella società, di una filosofia della storia che, prendendo il partito dell'avvenire, affronta il campo delle utopie concrete, dove, secondo la bella formula di Ernst Bloch, lo spazio utopico diventa «*il laboratorio*

e la festa della possibilità» [citato da Hurbon 1974, trad. it. p. 100]. Essa non influisce nemmeno sulla teoria dei modi di produzione concepiti come categorie logiche di analisi [cfr. Hobsbawm 1964; Sachs 1967].

Il ricorso all'utopia, è chiaro, nasconde dei pericoli, come quello del volontarismo. La visione possibilista della storia comporta un rischio certo di slittamento verso il *fiat* arbitrario imposto d'ufficio dai governanti ai governati. Se, d'altra parte, il passato non determina univocamente il futuro, il peso del passato che sopravvive costituisce una forte costrizione e spesso un valore da preservare. La rottura non costituirebbe un fine di per sé; è ancor piú grave il pericolo dell'uniformazione sociale, il che ha fatto dire allo scrittore polacco Iwaszkiewicz [1974, p. 116] che «l'utopia è un modo di scaricarsi della responsabilità, col portare tutti gli uomini allo stesso livello, senza tener conto di ciò che è specifico a ciascuno, il che costituisce la sua personale e unica eredità». In breve, utopia e utilitarismo possono farsi buona compagnia. Ciò perché la visione dell'avvenire va concepita solo in un quadro largamente partecipativo, democratico e pluralista.

Ben inteso, utopia e mercato sono inconciliabili, a meno di postulare che la mano invisibile serva un disegno nascosto e che le leggi del mercato siano in realtà teleologiche. Esse rendono gli uomini felici, spesso – è proprio il caso di dirlo – a loro insaputa.

Piú complessi sono i rapporti tra utopia e piano.

A prima vista la pianificazione ha per scopo di mobilitare e disciplinare le risorse in funzione di obiettivi che la società si dà. Gli obiettivi a breve e medio termine acquistano senso, a dire il vero, solo in una prospettiva piú lunga e in un programma piú globale, che spazza via i futuri possibili per incidere meglio sui futuri desiderabili. Dunque, sul piano logico la visione del futuro precede il piano. Ma le cose si sono svolte esattamente in senso opposto allo schema appena delineato.

La pianificazione è nata in Urss, nel quadro di una *economia di guerra* di fatto, in condizioni di ristrettezze e di isolamento che ne dettavano l'urgenza. La coerenza tecnoeconomica interna del piano divenne la preoccupazione maggiore dei pianificatori, contabili amministratori, gestori cioè, piuttosto che persone dotate di una visione sociale. Una pianificazione siffatta si rivelerà efficace riguardo alla mobilitazione delle risorse, ma sarà crudelmente assente rispetto ad alcuni obiettivi prioritari. Essa, per contro, si preoccupò poco dei costi sociali delle soluzioni proposte. Paradossalmente in una economia di guerra lo spreco ha poca importanza, e tanto meno importa in quanto le riserve di manodopera, libera o in condizioni di costrizione, sono illimitate: conta solo la realizzazione materiale degli obiettivi chiave.

Questo peccato originale pesa ancor oggi sulla pianificazione che vuol essere lo stanziamento ottimale delle risorse a medio termine, ma che non si rende conto che l'optimum è illusorio, e ciò per parecchie ragioni. Perché il calcolo economico opera attraverso un riduzionismo inammissibile, persino quando sostituisce al prezzo di mercato prezzi nazionali scelti piú o meno felicemente in funzione delle preferenze sociali. Perché i vantaggi e i costi

sociali non sono quantificabili fino in fondo. Perché l'ampliamento dell'orizzonte temporale da uno a cinque anni poi da cinque a quindici, venti anni, non è accompagnato da un cambiamento di paradigma; tutto avviene come se gli obiettivi, una volta raggiunti, divenissero immutabili e fosse possibile esorcizzare le incertezze procedendo allo stanziamento in anticipo di tutte le risorse disponibili per la durata del programma, supponendo implicitamente che la realtà esterna sia fissata, anch'essa, una volta per tutte. Perché la pianificazione si salda a un piano, dimenticando che la sua essenza stessa sta nel pensare per varianti, secondo la formula lapidaria di Kalecki [citato da Sachs 1977*a*], e che, piuttosto che promettere l'optimum, deve mettere in evidenza le possibilità e le debolezze di un numero limitato di opzioni studiate seriamente e in profondità. Perché i migliori procedimenti proposti dai pianificatori si rivelano impotenti di fronte a un potere politico che conosce meglio e che domanda in realtà la razionalizzazione *ex post* delle decisioni prese al di fuori del quadro della pianificazione. Infine, perché il pianificatore viene considerato un tecnocrate che non deve assolutamente influire su ciò che costituisce l'essenza stessa della pianificazione: l'elaborazione del progetto della società.

Non v'è alcun dubbio che la pianificazione dei consumi presa nel senso lato del termine, comprendendo cioè la qualità della vita e il modo di impiegare il tempo e lo spazio, sfugga alle tecniche tradizionali e alla visuale del pianificatore. Lo stesso avviene per i cambiamenti profondi delle strutture sociali, mentali e istituzionali che, anche quando si realizzano, lo sono come dato politico esogeno. Come si è già detto, questa situazione era comprensibile ai tempi eroici degli inizi della pianificazione. D'altro lato la scelta delle priorità in condizioni di povertà estrema poteva sembrare facile, quando non era in gioco in realtà il problema di imbricare strettamente gli obiettivi materiali, le tecniche usate e l'organizzazione sociale del processo di produzione. Ma importanti margini di scelta esistono anche in situazioni materiali disperate, in particolare per quanto riguarda la connessione tra i diversi livelli dell'economia nazionale, l'importanza assegnata agli obiettivi sociali, le modalità di accesso alle risorse e di ripartizione dei beni, la parte reale lasciata all'iniziativa e alla responsabilità dei cittadini.

Questi margini di scelta aumentano via via che un paese diviene piú prospero e l'orizzonte temporale della pianificazione si estende. In particolare diminuisce sempre piú il tempo-lavoro necessario per provvedere ai bisogni materiali essenziali. Ne derivano due opzioni: continuare a lavorare come prima e produrre un surplus economico sempre maggiore, o ridurre il tempo lavorativo e liberare cosí un surplus di tempo disponibile che possa essere impiegato individualmente o collettivamente per fini ludici, culturali, sociali, religiosi, ecc. Il surplus economico costituisce grosso modo la misura della libertà economica, mentre il tempo disponibile quella della libertà culturale. Tuttavia queste libertà apparenti possono rivelarsi ipotecate da decisioni prese in precedenza, da legami istituzionali e culturali di ogni sorta, soprattutto dall'incapacità della società e degli individui di approfittarne, il che rimanda al

capitolo dell'educazione, e al posto che in essa deve occupare la riflessione sui fini, i valori e il senso dell'avvenire [cfr. Garaudy 1976].

Nel XIX secolo a Lafargue la scelta sembrava ovvia: «Se, sradicando dal suo cuore il vizio che la domina e ne avvilisce la natura, la classe operaia si levasse con la sua forza terribile non per reclamare i *Diritti dell'uomo*, che altro non sono che i diritti dello sfruttamento capitalistico, non per reclamare il *Diritto al lavoro*, che altro non è che il diritto alla miseria, ma per forgiare una legge bronzea che proibisse ad ognuno di lavorare piú di tre ore al giorno, la Terra, la vecchia Terra, fremente di gioia, sentirebbe un nuovo universo nascere in sé» [Lafargue 1880, trad. it. pp. 139-40]. In termini meno patetici, Kropotkin postulava una nuova disciplina scientifica, vale a dire la fisiologia della società, definita come lo studio dei bisogni dell'umanità e dei mezzi per soddisfarli con la minor perdita possibile di forze umane. Secondo lui quattro, cinque ore di lavoro fino a quarantacinque-cinquant'anni sarebbero sufficienti per produrre tutto quanto è necessario per garantire l'agiatezza alla società a condizione che tutti lavorino. Quest'ultima condizione si rivela oggi essenziale per la ragione inversa a quella cui pensava Kropotkin. Se le nostre società non riescono a meglio ripartire la quantità di lavoro esistente, su scala nazionale e mondiale la disoccupazione strutturale che ne risulta deve, a piú o meno breve scadenza, portare a un acuto conflitto fra la minoranza produttiva e la massa dei disoccupati. Questa minoranza cercherà di proteggersi – come prevede Toynbee [1971] –, rinchiudendo le masse in riserve recintate di filo spinato o sterminandole?

All'indomani della presa del potere in Urss, Trockij [1923] si dimostrava molto piú prudente nel pronunziarsi per la tradizionale formula di tre volte otto (otto ore di lavoro, otto ore di sonno, otto ore di libertà), pur riconoscendo che la creazione consapevole, per quanto riguarda la qualità della vita, ha occupato un posto insignificante nella storia dell'umanità. A leggere il suo articolo sulla vodka, la chiesa e il cinematografo, nel quale ritiene che quest'ultimo sostituirà i primi due, ci si rende conto dell'ingenuità con la quale la problematica della qualità della vita è stata affrontata nel corso degli anni '20 nella Russia sovietica [cfr. anche Kopp 1975]. Da allora, malgrado il progresso fulmineo della produttività del lavoro, la riduzione delle ore di lavoro non figura che marginalmente nelle preoccupazioni del movimento operaio.

Paradossalmente questa preoccupazione riapparve nei pensatori di tutt'altra parte. Nel pieno della crisi del 1930, Keynes [1931] sosteneva che il problema economico dell'umanità si sarebbe risolto nel corso del prossimo secolo e di colpo, e con ciò l'umanità si sarebbe trovata privata della sua finalità tradizionale: cosí per la prima volta dalla sua creazione, l'uomo affronterà il suo vero eterno problema: come impiegare la libertà strappata ai limiti imposti dall'economia? Come occupare il tempo libero, che la scienza e gli interessi composti avranno conquistato per lui, in un modo piacevole, saggio e buono? Le sue conclusioni erano pessimistiche. Nell'osservare le stravaganze delle classi ricche del suo tempo, egli si domandava se non ci si doveva aspettare un esaurimento nervoso universale.

Visione questa doppiamente profetica, sul piano economico e su quello della psicologia sociale. Una recente tesi sulla proliferazione delle comunità effimere negli Stati Uniti si domanda se il mondo occidentale non soffra della mancanza di fraternità [Zablocki 1972] o, per usare un termine di Illich, di convivialità. Da parte sua Bruno Bettelheim [1960] mette in guardia contro il pericolo che insidia la nostra vita affettiva per il fatto stesso che il confort materiale è divenuto accessibile a un gran numero di persone. Se la facilità con la quale ci si possono procurare dei beni diventa un sostituto degli appagamenti affettivi, si rischia di diventarne schiavi: si avrà bisogno di un progresso tecnologico sempre maggiore per mascherare la nostra insoddisfazione affettiva e il nostro malessere. Occorre prendere coscienza del fatto che nella nostra società industriale gli oggetti hanno molta meno importanza che in altri tempi perché possono essere acquistati con uno sforzo molto inferiore. Se, al contrario, continuiamo ad attaccarci ai beni materiali, la produttività sociale del lavoro, invece di accrescere le nostre libertà, diventerà per noi fonte di maggiore schiavitú.

Il politologo fa eco allo psicologo: la società industriale contemporanea tende al totalitarismo attraverso l'uniformazione economico-tecnica ottenuta manipolando i bisogni in nome di un falso interesse generale: «La libera scelta tra un'ampia varietà di beni e di servizi non significa libertà se questi beni e servizi alimentano i controlli sociali su una vita di fatica e di paura – se, cioè, alimentano l'alienazione. E la riproduzione spontanea da parte dell'individuo di bisogni che gli sono stati imposti non costituisce una forma di autonomia: comprova soltanto l'efficacia dei controlli» [Marcuse 1964, trad. it. pp. 27-28].

I rischi sono evidenti. Tuttavia l'apparato di pianificazione esistente non è pronto per assumerli. Lesourne ha dimostrato in una recente opera [1976] l'inadeguatezza del modo con cui i sistemi nazionali elaborano i fini e si adattano all'ambiente. Una ridefinizione radicale della pianificazione si impone.

Da attività di pura gestione e da economicista la pianificazione deve farsi illuminata e multidimensionale, senza perdersi tuttavia nel volontarismo che ignorerebbe le costrizioni reali e che non si curerebbe di allargare le strozzature che paralizzano l'azione. Invece di atteggiarsi a tecnica, orchestrando la realizzazione efficace degli obiettivi sociali postulati dal potere politico, essa deve accentuare il suo ruolo eminentemente politico di organizzatrice del processo di apprendimento sociale, tramite il quale gli uomini imparano a identificare i loro margini di libertà, a inventare i modi per impiegarla e a prendere le decisioni che si impongono in vista dello sviluppo.

Il concetto stesso di sviluppo appartiene alla sfera dell'etica e non a quella dell'economia. Esso mira alla liberazione della personalità umana di tutti gli uomini [cfr. Goulet 1971; Que faire? 1975] e dovrebbe un giorno basarsi sull'autocontrollo dei bisogni materiali da parte dell'individuo [Sachs 1977*b*] piuttosto che sul controllo sociale del consumo. Si intende che si parla di un processo, non di una condizione. In ogni modo, questa accettazione volontaria di un limite massimo di consumo materiale potrà accompagnarsi ad un mi-

glioramento della qualità della vita, soprattutto ad una grande gioia di vivere, criterio determinante di riuscita sia individuale sia sociale. Come afferma giustamente Dubos, oltre a una soddisfazione puramente organica, di cui anche gli animali godono, esiste un'altra forma di gioia di vivere – la felicità – che sembra essere caratteristica degli esseri umani. «Essa ha la sua origine nel senso profondo che la loro vita personale è la realizzazione dei sogni dell'umanità» [1977, p. 206].

Esiste una molteplicità di combinazioni tra consumo materiale e distribuzione del tempo, e il loro studio simultaneo dovrebbe costituire l'oggetto di una teoria generale dei consumi [Sachs 1977*c*] capace di ragionare in termini d'uso, e comunque di svelare i valori di scambio non socialmente percepiti come valori d'uso (questa potrebbe essere una definizione dello spreco). Tale teoria sembra indispensabile per fornire la visione del futuro di uno strumento sufficientemente concreto per poter affrontare, a partire dalla trama del possibile, la problematica delle strategie di transizione. Si continua a sostenere, a questo proposito, che, contrariamente alla futurologia, la visione del futuro non implica la previsione [per un panorama utile della prospettiva del futuro cfr. Durand 1977]. Il suo ruolo è di rinnegare la concezione fatalistica della storia e di spezzare la catena del passato che pesa su chi decide. Essa svolge dunque soprattutto una funzione pedagogica: forza le persone prima a pensare i futuri, e poi a inventarli. A condizione tuttavia che non diventi appannaggio di un gruppo di tecnocrati e che coinvolga a tutti i livelli il piú vasto pubblico possibile (se ciò non avviene, la sua funzione pedagogica fallirà). Sia essa impegnata in senso etico e, invece di prevedere l'imprevedibile, susciti la riflessione sui meccanismi di adattamento che bisogna mettere in funzione per affrontare un ambiente sempre piú turbolento, come hanno mostrato Emery e Trist [1972]. Siamo agli antipodi della premessa tradizionale dei pianificatori. Invece di decidere tutto in anticipo si tratta di ridurre al minimo le decisioni, preservando cosí le scelte per l'avvenire. Non si tratta però di attendere passivamente gli avvenimenti (aspettare e vedere), né semplicemente di prepararsi ad avvenimenti prevedibili. L'atteggiamento veramente attivo consiste nel suscitare gli avvenimenti voluti (cfr., per queste distinzioni, Ackoff [1974]). È a questa condizione che l'uomo può aspirare a diventare se stesso e a far sí che il suo futuro gli appartenga. [I. S.].

Ackoff, R. L.
1974 *Redesigning the Future: A System Approach to Societal Problems*, Wiley, New York.

Adabačev, I.
1976 *Tragedija ili garmonija*, Mir, Moskva.

Aron, R.
1977 *Essai sur les libertés*, Librairie générale française, Paris.

Berry, A.
1974 *The Next Ten Thousand Years. A Vision of Man's Future in the Universe*, Saturday Review Press, New York.

Bettelheim, B.
1960 *The Informed Heart. Autonomy in a Mass Age*, Free Press, Glencoe Ill.

Braudel, F.
1969 *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris (trad. it. Mondadori, Milano 1973).

Bronowski, J.
1975 *Science, Ethics and Equality*, in «Dialogue», VIII, n. 1.

Chaunu, P.
1975 *Le refus de la vie. Analyse historique du présent*, Calmann-Lévy, Paris.

Dubos, R.
1976 *Symbiosis between the earth and humankind*, in «Science», CXCIII, n. 4252, pp. 459-62.
1977 *Choisir d'être humain*, Denoël, Paris.

Durand, J.
1977 *Avant-propos*, in *Théories et méthodes de la prospective*, numero speciale di «Futuribles».

Eliade, M.
1957 *Mythes, Rêves et Mystères*, Gallimard, Paris.
1965 *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, Paris (trad. it. Boringhieri, Torino 1973[2]).

Emery, F. E., e Trist, E. L.
1972 *Towards a Social Ecology*, Plenum Press, London.

Fromm, E.
1961 (a cura di) *Marx's Concept of Man*, Ungar, New York.

Garaudy, R.
1976 *Le Projet Espérance*, Laffont, Paris.

Georgescu-Roegen, N.
1971 *The Entropy Law and Economic Process*, Harvard University Press, Cambridge Mass.

Goulet, D.
1971 *The Cruel Choice. A New Concept in the Theory of Development*, Atheneum, New York.

Harbison, F. M., e Myers, C. A.
1964 *Education Manpower and Economic Growth: Strategies of Human Resource Development*, McGraw-Hill, New York.

Hobsbawm, E.
1964 Introduzione a K. Marx, *Pre-capitalist Economic Formations*, Lawrence, London.

Hurbon, L.
1974 *Ernst Bloch, utopie et espérance*, Editions du Cerf, Paris (trad. it. Cittadella, Assisi 1975).

Iwaszkiewicz, J.
1974 *Ogrody*, Czytelnik, Warszawa.

Kahn, H.; Brown, W.; e Martel, L.
1976 *The Next Two Hundred Years*, Morrow, New York.

Kapp, K. W.
1961 *Toward a Science of Man in Society*, Heinman, New York-Nijhoff, The Hague.

Keynes, J. M.
1931 *Essays in Persuasion*, Macmillan, London (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1968).

Kopp, A.
1975 *Changer la vie, changer la ville*, Union générale d'éditions, Paris.

Kuznecov, B.
1969 *Nauka v 2000 godu*, Nauka, Moskva.

Lafargue, P.
1880 *Le Droit à la paresse*, in «L'Egalité», serie II (trad. it. Feltrinelli, Milano 1971).

Le Roy Ladurie, E.
1967 *Histoire du climat depuis l'an mil*, Flammarion, Paris.

Le Scouézec, G.; Larcher, H.; e Alleau, R.
1973 *Encyclopédie de la divination*, Cercle du livre précieux, Paris.

Lesourne, J.
1976 *Les systèmes du destin*, Dalloz, Paris.

Marcuse, H.
1964 *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston (trad. it. Einaudi, Torino 1967).

Meadows, D. H., e altri
1972 *The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, Universe Books, New York (trad. it. Mondadori, Milano 1972).

Mumford, L.
1956 *The Transformations of Man*, Harper and Row, New York (trad. it. Comunità, Milano 1968).

Needham, J.
1969 *The Great Titration. Science and Society in East and West*, Allen and Unwin, London (trad. it. Il Mulino, Bologna 1973).

Popper, K. R.
1966 *The Poverty of Historicism*, Basic Books, New York (trad. it. Feltrinelli, Milano 1975).

Que faire?
1975 *Que faire?*, rapporto Dag Hammarskjöld sullo sviluppo e la cooperazione internazionale, preparato in occasione della settima seduta straordinaria dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite (New York, 1-12 settembre 1975), Dag Hammarskjöld Foundation, Uppsala; in «Development Dialogue», n. 1-2.

Rapoport, A.
1974 *Conflict in Man-Made Environment*, Penguin Books, Harmondsworth.

Redfield, R.
1953 *The Primitive World and Its Transformations*, Cornell University Press, Ithaca N.Y.

Rostow, W. W.
1960 *The Stages of Economic Growth*, Cambridge University Press, London (trad. it. Einaudi, Torino 1962).

Sachs, I.
1967 *Marx and the Foundation of Socio-Economic Prevision*, in *Marx and Contemporary Scientific Thought*, Mouton, Paris - The Hague.
1977*a* *Kalecki and Development Planning*, in «Oxford Bulletin of Economics and Statistics», XXXIX, n. 1.
1977*b* *Gandhi et le développement*, in «Seminar», pp. 16-21.
1977*c* *Environnement et développement. Nouveaux concepts pour la formulation de politiques nationales et de stratégies de coopération internationale*, Agence canadienne de développement international et Centre de spéculation sur les perspectives d'avenir, Ottawa.

Sachs, W. M.
1977 *Some Thoughts on the Mathematical Method and Future Problems*, in H. A. Linstone e W. H. Simmonds (a cura di), *Futures Research: New Directions*, Addison-Wesley, Reading Mass. - London - Amsterdam, pp. 164-174.

Thompson, W. I.
1971 *At the Edge of History. Speculations on the Transformation of Culture*, Harper and Row, New York (trad. it. Rusconi, Milano 1972).

Toynbee, A.
1971 *Surviving the Future*, Oxford University Press, London - New York.

Trockij, L. D.
1923 *Voprosy byta: epocha kul'turničestva i eë zadači*, Krasnaja Nov', Moskva.

Vacca, R.
1971 *Il medioevo prossimo venturo. La degradazione dei grandi sistemi*, Mondadori, Milano.

Van Herp, J.
1975 *Panorama de la science-fiction*, Gérard, Verviers.

Zablocki, B.
1972 *The Joyful Community*, Penguin Books, Baltimore.

Zimmermann, L. J.
1964 *Are there Laws of Progress?*, in *On Political Economy and Econometrics. Essays in Honour of Oskar Lange*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

Solo l'**uomo** (cfr. **anthropos**, **homo**) fra tutti gli animali (cfr. **animale**) possiede la **percezione** del tempo (cfr. **tempo/temporalità**) nelle sue dimensioni di **passato/presente**/futuro. Tale concezione del tempo però non è univoca, ma presenta anzi molte varietà, per cui meglio sarebbe parlare di *tempi* e, quindi, di diverse nozioni sia delle età passate, sia dei presenti e dei futuri, che sono tanti quante sono le ecumeni (cfr. **ecumene**) vissute come **storia**, come **immaginazione** (in particolare con **immaginazione sociale**) e come fatto magico o sacro (cfr. **sacro/profano**), o infine come aspettativa. In tal modo il futuro può essere rappresentato da un rinnovarsi di **età mitiche**, da un'**escatologia** che propone l'attesa di un **millennio** liberatore e felice o dalla speranza dell'avverarsi di miti e profezie. Ogni cultura (cfr. **cultura/culture**) che abbia raggiunto un minimo di processo d'identificazione (cfr. **identificazione/transfert**) si pone il problema del suo futuro e elabora un'**idea** del futuro, facendo uso di tecniche socialmente riconosciute e istituzionalizzate, si tratti della **divinazione** nel mondo antico o della **pianificazione** in quello attuale.

Tuttavia, quanto piú si esce dall'ambito del **primitivo**, del mitico e dall'area in cui vigono **tradizioni** e **consuetudine**, per entrare in quella fascia di **civiltà** che si definisce per il suo fondarsi sulla **scienza** moderna (cfr. **antico/moderno**), sulla **logica** e sulle **matematiche**, sulla **tecnica** e sull'**economia** scaturite dal **modo di produzione** originato dalla **rivoluzione** industriale (cfr. **industria**, **fabbrica**), tanto piú acquista valore il concetto di **previsione** che dovrebbe consentire una vera e propria programmazione del futuro di una **società**, se non dell'uomo stesso. Un tale **progetto** coinvolge uomini, **risorse** (cfr. **materiali**) che dovrebbero essere combinati in maniera ottimale per la costruzione di un futuro certo e prevedibile. Tuttavia, anche là dove un tale disegno politico (cfr. **politica**) è stato ampiamente tentato, il risultato si è rivelato modesto per la tendenza dominante a ridurre la scienza a tecnica e per aver fondato il futuro eminentemente sulla allocazione e **distribuzione** delle attività e risorse intese in maniera economicista. A ciò va aggiunto che attualmente il futuro non è concepito che raramente come un semplice ritorno al passato (cfr. **ciclo**), essendo piú spesso pensato come un prolungamento lineare del presente; si tende insomma a non lasciare al probabile o al possibile (cfr. **possibilità/necessità**, **probabilità**) alcuna potenzialità d'inserimento nel **programma** elaborato. Qualunque tipo di potere (cfr. **potere/autorità**) trae infatti nel mondo attuale la sua legittimità non tanto dal fatto d'essere radicato nel passato ma soprattutto dalla sua capacità, anche illusoria, di preparare un avvenire migliore; imponendo una visione di questo che accrediti l'idea della sua immutabilità, il potere si sforza di creare uno stato di fatto che determini fin da oggi il domani. Per realizzare nel sistema del potere un cambiamento a questo riguardo, bisogna far sí che, piú che nella previsione logica e programmata del domani, la costruzione del futuro, come la sua **rappresentazione**, al di là di ogni **utopia**, sia affidata alla tensione generale a pensare, immaginare e contemporaneamente a inventare (cfr. **invenzione**, **libertà**) le condizioni per l'**adattamento** dei vari meccanismi dei futuri possibili, senza delegare alla sola tecnica o all'elaboratore (cfr. **calcolo**, **macchina**) la previsione e la costruzione del futuro.

Selvaggio/barbaro/civilizzato

Selvaggio, barbaro, civilizzato: chi sei? Si apra la straordinaria *Relación* [1542] di Álvaro Núñez Cabeza de Vaca. Per sei anni questo *conquistador*, che era partito nel 1527 per esplorare il Mississippi con trecento uomini, percorre, dopo il disastro sul fiume da cui si salvò solo lui con due spagnoli e un negro, il continente americano, dalla Florida al Pacifico, in zattera ma soprattutto a piedi. Isolato dalle basi di partenza, il piccolo gruppo affronta in continuazione i problemi basilari della sopravvivenza: la fame, il pericolo continuo della morte, le malattie, il freddo e il caldo. In piú d'un caso vengono salvati dagli indigeni, anch'essi affamati nella stagione morta ma purtuttavia disposti a dividere il loro scarso cibo ricavato dalla terra e dagli alberi: erba ridotta in polvere, cortecce, radici, ragni, uova di formiche, vermi, lucertole, serpenti. Del resto che avrebbero potuto fare questi quattro uomini, in uno spazio non loro, se non affidarsi alla natura e soprattutto ai nativi di quella regione? Una riprova ne è, del resto, proprio quanto avviene subito dopo il naufragio sulle rapide del Mississippi. Cinque «cristiani» giacciono stremati sulla riva del fiume e non trovano altra soluzione per rimediare all'estrema inedia che mangiarsi l'un l'altro, fino all'ultimo, che, rimasto solo, morirà semplicemente di fame. Quest'atto di antropofagia, l'unico comunque citato nella *Relación*, non può che finire di convincere i sopravvissuti ad affidarsi completamente ai luoghi per tentare di rimanere in vita. E qui inizia l'avventura di Cabeza de Vaca tra le popolazioni del vasto continente. Etnologo nato, si potrebbe dire, l'autore non si stanca di cogliere e descrivere le diversità delle genti incontrate. Tuttavia, astrazione fatta per queste, vi è una nota dominante che le percorre tutte: la generosità di cui esse fanno mostra verso i naufraghi. Occorre dire che questa fortuna fu anche ingraziata quando, da prigionieri, riuscirono a crearsi una fama di guaritori per la loro pratica della medicina, la cui fonte i nativi attribuirono a virtú soprannaturali. Accompagnati da questa fama, essi viaggiano verso occidente, da una tribú all'altra. Infine il possesso di un chiodo da parte di un indigeno e la notizia che esso era stato portato da uomini barbuti come loro fanno capire ai quattro sopravvissuti che la loro prova sta per giungere al termine. Attraversata un'ultima landa di territorio, deserta perché le popolazioni sono fuggite sulle montagne per paura dei cristiani in caccia di schiavi, avviene infine l'incontro con gli Spagnoli. Ma qui, sorpresa, gli indigeni non vogliono che i quattro se ne vadano con gli Spagnoli. E ciò non solo per la fama di guaritori che essi hanno ormai acquisito, ma perché i quattro e gli Spagnoli appaiono tra loro «diversi». Infatti – sostengono gli indigeni – mentre i primi vengono da oriente gli altri provengono da occidente; gli uni guariscono gli ammalati mentre gli altri uccidono invece anche quelli in buona salute; questi sono pressoché nudi e disarmati mentre quelli sono a cavallo, armati; e, infine, mentre coloro ormai identificati come amici restituiscono o ridonano tutto ciò che vien loro dato, gli Spagnoli sono avidi e portano via tutto quel che è in mano altrui. Palesemente, dunque, i cri-

stiani mentono quando affermano che Cabeza de Vaca e i suoi compagni facciano parte dello stesso gruppo, della stessa gente.

La situazione è quindi invertita: di fronte alla barbarie dell'uomo civilizzato, gli indigeni si rifiutano di pensare che il piccolo gruppo che ha condiviso usi e costumi locali e, diciamo noi, «civili» sia in effetti originariamente barbaro al pari degli altri. In prima approssimazione tutto ciò sta a mostrare come la sequenza selvaggio/barbaro/civilizzato non sia né una serie di valori assoluti chiaramente identificabili separatamente né, tanto meno, che tale sequenza sia disposta in una direzione lineare secondo l'andamento di una sorta di freccia del tempo accoppiata all'evoluzione umana. Semmai, l'episodio raccontato da Cabeza de Vaca pone chiaramente in luce che i termini ineriscono a uno o piú rapporti e che non è possibile stabilire in qual modo si ordini la sequenza, se si debba vederla in questo o quel caso partendo da destra o da sinistra e se si possa, oltre tutto, fissare una sola disposizione per tutte le parti in causa o non invece piú d'una. Forse per arrivare a un risultato unitario occorrerebbe che tutte le parti accettassero un solo arbitro che esprime poi la sua valutazione facendo riferimento a un fattore, o a un insieme di fattori o variabili, da tutti condiviso. Ma è mai possibile raggiungere questo stadio, teoricamente? Certo, ma la condizione mostra il paradosso in cui finisce col presentarsi una tale proposizione; tutti dovrebbero essere in condizioni «civili» o «selvagge» o «barbare» per essere disposti ad accettare un simile arbitrato o, al piú, dovrebbero pensare alla sequenza come a una specie di «carriera» da percorrere. Ma chi stabilisce allora le tappe, la gradualità dei percorsi di una tale carriera? Il «civilizzato»? Non questi, perché ci si troverebbe appunto all'interno del racconto di Cabeza de Vaca in cui i nativi non riconoscono caratteri civili a chi invece vorrebbe non solo gli fossero riconosciuti ma li vorrebbe anche imporre appunto come «via» alla civiltà.

Ecco dunque il circolo in cui si è piú o meno sempre svolto il dibattito sui barbari e sui civili e nel quale rispunta inevitabile l'altra faccia del problema: il relativismo culturale. È ben noto il celebre saggio di Montaigne sui cannibali [1580-92, trad. it. pp. 268-85] cosí come anche la sua condanna morale a proposito dei metodi e della conquista dello spazio coloniale: «Tante città rase al suolo, tante popolazioni sterminate, tanti milioni di uomini passati a fil di spada, e la piú ricca e bella parte del mondo sconvolta per il commercio delle perle e del pepe! Vili vittorie» [*ibid.*, p. 1213]. Questa riflessione di sapore espiatorio sul relativismo culturale, le cui origini possono essere fatte risalire fino a Erodoto (giustamente chiamato da Plutarco φιλοβάρβαρος) e a Tucidide, continua nel secolo dei lumi e attraversa l'Ottocento, colonialista e razzista a oltranza, per divenire infine il discorso ufficiale dell'epoca della decolonizzazione e la ragion d'essere di un'etnologia che tenta di cambiar pelle sbarazzandosi di un vocabolario e di un passato coloniali. Secondo la suggestiva formula di Lévi-Strauss, l'etnologia si presenta come «un'impresa, che rinnova ed espia il Rinascimento, per estendere l'umanesimo a guisa dell'umanità» [1960, trad. it. p. 82].

Tuttavia i piú radicali tra gli antropologi e gli intellettuali del Terzo Mondo le contestano per ora questo titolo. Secondo Diamond, «il relativismo è la malafede del conquistatore divenuto sufficientemente sicuro per potersi trasformare in turista» [1972, p. 421; cfr. anche Willis 1972]. Da parte sua, lo scrittore haitiano Depestre [1979] richiama l'attenzione sulla grave sproporzione esistente tra le conoscenze che gli antropologi hanno accumulato sui popoli del Terzo Mondo e i mediocri benefici che questi hanno tratto dalle ricerche intraprese sul loro territorio. Continua cosí a farsi sempre sentire la complicità che ha legato storicamente i binomi colonialismo/antropologia e classe/razza, mentre non si è finito di smascherare le trappole semantiche costruite sull'eurocentrismo.

Per lo piú il discorso sull'«altro» come sul «diverso» è sempre stato impregnato di etnocentrismo, da parte di chiunque; un etnocentrismo matrice, ancor prima che di ideologie basate sulla differenziazione, di antagonismi reciproci fondati sui giudizi di qualità dei popoli. E di conseguenza questa storia risulta, oltre che deprimente, anche monotona. Riassumendola, Todorov ricorre a termini quasi sinonimi di una definizione dell'etnocentrismo: «In ogni tempo gli uomini hanno creduto di essere migliori dei loro vicini, limitandosi a mutare il tipo di difetto da imputare loro. Questo svilimento ha due aspetti complementari: da un lato si considera il proprio quadro di riferimento quale unico, o per lo meno normale, dall'altro si constata che gli altri, se rapportati a questo quadro, ci sono inferiori. Il ritratto dell'altro viene dunque tracciato proiettando su di lui le nostre proprie debolezze; egli ci è a un tempo simile e inferiore. Ciò che gli viene rifiutato è anzitutto di essere diverso: né inferiore né (nemmeno) superiore, ma altro appunto» [1980, p. 8]. La forza dell'etnocentrismo consiste nella sua universalità, nel suo rinviare agli strati piú profondi dell'esperienza umana, della personalità individuale e dell'identificazione del gruppo [cfr. Herskovits 1963]. «Sono al Centro del Mondo»: questo grido del neofita kwakiutl è frutto, secondo Mircea Eliade, di un'esperienza religiosa primordiale [1957, trad. it. p. 28].

Ma, domanda solo apparentemente paradossale, avrebbe potuto essere opposto il comportamento del Kwakiutl come dello Spagnolo che sbarca in America o dell'Inglese o Francese che, piú tardi, approda sulle coste africane o asiatiche? Nell'osservazione di se stessa l'umanità ha seguito un cammino inverso a quello della scienza o, se si vuole, ha preceduto di molto la scienza stessa sulla via delle classificazioni per differenze e non per identità. Le deviazioni dal proprio io collettivo (famiglia-gruppo-tribú-etnia-nazione) piú che come tali, cioè peculiarità innestate storicamente su uno stesso tipo (la specie), sono state viste come qualità che inerivano a un che di totalmente diverso, estraneo e non assimilabile alla propria identità. Queste apparenti deviazioni non erano ristrette a un sol genere ma alla diversità in quanto tale; essa poteva cioè manifestarsi sia negli usi e costumi come nell'attrezzatura materiale. Le differenze reciproche facevano sí che si costituissero dei circoli spaziali e umani all'interno dei quali ciascuno poteva agire, muoversi e comportarsi sulla base della reciprocità, del prevedibile. Al di fuori, la diversità stessa rendeva incerta e precaria qualsiasi azione per la difficoltà di essere in grado d'intravedere la risposta secondo i canoni consolidati. Il territorio e gli uomini si dividono pertanto in zone dominate dalla parentela e dall'amicizia, dalla regolarità e prevedibilità generali dei mo-

di di vivere e pensare, e in un'area al di là di questa in cui tutto diventa incerto, imprevedibile e, quindi, potenzialmente ostile. Il salto, dal considerare tutto ciò che è pericoloso, temibile e incerto come un fatto qualitativamente negativo, non è cosí grande come comunemente potrebbe intendersi. L'umanità in quanto tale, la «specie», ancora non esistono: quest'ultima è certamente una conquista assai tarda, e tra l'acquisizione scientifica e la coscienza comune, nel momento in cui si produce, correrà ancora moltissimo spazio. Cosí il discorso etnocentrico risulta vecchio quanto la cultura stessa, ne è uno dei lati fondamentali perché consente di costruire e conservare la frontiera culturale [cfr. Arens 1979] tra i «noi» e i «loro». Al grido del Kwakiutl corrisponde l'altrettanto orgogliosa denominazione che di se stesse dànno le tribú dell'Africa centrale: *bantu*, cioè 'uomini'. È solo per ignoranza che i bianchi colonizzatori definirono poi questi popoli come «razze bantu», come a dire «razza degli uomini», in una contraddizione ironica se non avesse dei risvolti storicamente tragici.

Resta comunque questa tonalità comune di fondo, della divisione reciproca dei gruppi, delle etnie e delle nazioni tra loro in conformità del prevedibile e dell'imprevedibile. Ne fa ampia testimonianza Senofonte nella sua *Anabasi*, nella quale i Greci mercenari assoldati da Ciro combattono contro i barbari insieme ad altri barbari. Dopo la battaglia, in cui le truppe «barbare» di Ciro – ma non i Greci – vengono sconfitte, la lotta diventa a tre. I Greci, che decidono di tornare a casa, debbono lottare contro i barbari vincitori ma debbono anche guardarsi dai barbari alleati, i quali si impegnano a indicare loro il cammino senza inganno [Senofonte, *Anabasi*, I, 3]. Ed è l'inganno il vero protagonista dell'*Anabasi*: il comandante dei Greci, Clearco, e i suoi strateghi sono uccisi dal comandante nemico, Tissaferne, con un inganno; ingannando i Greci, i barbari alleati fuggono e con l'inganno i Greci stessi riescono a sfuggire agli altri inganni di cui potrebbero essere vittime. L'inganno stesso è del resto il protagonista fin dalle prime battute: i Greci vengono arruolati da Ciro facendo loro credere di andare a compiere una spedizione punitiva voluta dal Gran Re, fratello di Ciro, e non per servire personalmente Ciro nella sua lotta dinastica contro il fratello. Barbari che usano con l'inganno i civili e civili che diffidano sempre dei barbari per la loro *innata* propensione all'inganno. Ingannati e ingannatori giocano al fine lo stesso gioco, scambiandosi le parti di volta in volta. Se l'*Anabasi* non può essere proposta come modello, essa tuttavia possiede in sé molte delle potenzialità che si riscontreranno innumerevoli nell'epoca delle conquiste coloniali. Forse, come dice il prefatore Italo Calvino, è vero che «Senofonte ha il grande merito sul piano morale, di non mistificare, di non idealizzare mai la posizione della sua parte. Se verso i costumi dei "barbari" manifesta spesso il distacco e l'avversione dell'"uomo civile" va però detto che l'ipocrisia "colonialista" gli è estranea» [1978, p. 9]. Ma forse non è vero; forse gli mancherà anche l'«ipocrisia» colonialista (ma questa, quando è venuta, si è fatta viva sempre «dopo») ma non certo la grinta di fondo propria del «civile» verso il «barbaro», che può essere chiaramente desunta dal suo discorso di autoinvestitura a stratega: «Mi pare giusto e naturale tentare di raggiungere l'Ellade e i nostri cari. Dimostriamo agli elleni che, se vivono in povertà, lo fanno di propria elezione, perché chi vive laggiú di stenti, potrebbe trasferirsi qui e vedersi ricco. Ma tutte queste ricchezze è chiaro... che apparterranno ai vincitori» [*Anabasi*, III, 2]. Sono parole che avrebbero sottoscritto molti *conquistadores* e molti uomini politici del XIX secolo, come Jules Ferry o Disraeli, per non parlare dei vari Milner, Moffat, Jameson creatori, spesso con l'«inganno» nei confronti dei vari capi indigeni, dell'impero britannico nell'Africa australe. Ma, è bene ripeterlo, l'inganno è lecito perché la linea di ciascuna «civiltà» finisce da un certo punto in poi e in quest'area che si diparte da una tale linea di frontiera non valgono piú, *per nessuno*, le regole usuali basate sulla reciprocità. E non v'è chi non veda come inganno e ostilità non siano i lati della stessa medaglia. Il discorso di Senofonte è importante anche perché introduce l'altra variabile dell'inganno, che non si limita a un atteggiamento di sprezzante superiorità ma verte sui «beni», che sono, in un paese barbaro, libera preda dei «civili». Dunque, non ci si trova di fronte solo ad atteggiamenti astratti di superiorità morale e culturale; viene invece alla luce un altro nocciolo delle relazioni basate sull'inganno tra civili da un lato e barbari e selvaggi dall'altro: la ricchezza, i beni. Quasi duemila anni dopo il fiorentino Gerolamo Sernigi fa eco a Senofonte commentando con questa frase l'arrivo di Vasco de Gama in India: «A mio giudicio stimo che sia un paese ricchissimo, e che altro cosí ricco non si possa scoprire» [in Ramusio 1550, ed. 1978 p. 614]. Il discorso dei rapporti tra selvaggi, barbari e civilizzati dal livello di usi, costumi e valori approda alle coste piú materiali dei beni e delle ricchezze e sul «diritto» dei popoli a possederle. Non che con questo vengano d'un sol colpo eliminate tutte le diversità e differenze basate sulle apparenze (il modo di vestire, il «galateo», ecc.), sulle tecniche, sulle religioni, ecc. Ma certo è che la presenza di beni e ricchezze intorbida non poco qualsiasi ragionamento sui criteri della civiltà e della barbarie, è un po' l'oggetto nascosto che assai frequentemente non viene messo in luce per non diminuire, con la pura materialità che essa fa intravedere, il «valore» dei valori civili nei confronti dei «non-valori» di coloro che ancora non sono pervenuti a questo stadio. Quel che viene invece sottolineato si iscrive nell'«animalità» degli altri e diversi e con ciò si vuole, apertamente o subdolamente, far rilevare come la frontiera tra i «noi» e gli «altri» sia in realtà identificabile come quella fascia che separa l'uomo evoluto (da qualunque parte s'intenda questo «evoluto», sia dal Bantu e sia dal bianco europeo) dal mondo della naturalità. Non è dunque un caso che il *monstrum*, la cosa fuori persino dalle condizioni naturali conosciute, abbia caratterizzato assai spesso come «norma» e mentalità di fondo qualsiasi descrizione dell'avventura fuori dai confini di questa o quella civiltà. Il fatto è che ciò che stava al di là *doveva* essere *diverso* per legittimare la normalità del proprio raggio di vita. I mostri che popolano i racconti di viaggi europei, a partire da quello di san Brandano, culla di innumerevoli racconti medievali, fino ai piú recenti del XIX secolo, nei quali sono presenti ampie tracce di una simile mentalità di fondo, non sono quindi di per sé eccezionali e non devono far sorridere per le supposte ingenuità che «oggi» vi si possono riscontrare. Mostri o animali fantastici, vicende straordinarie non sono invenzioni gratuite, fatte con l'intento di meravigliare, di stupire. Occorre farsi una domanda rovesciata rispetto a

quella che spontaneamente viene in mente alla lettura di tali racconti: non «come potevano inventare tutte queste fantasie» bensí «come avrebbero potuto non raccontare storie extra-ordinarie persone che avevano valicato quel *limen* che divideva la *loro* civiltà dal mondo delle diversità»? Non una tendenza personale o privata alla menzogna, non allucinazioni ma piuttosto atteggiamento costituzionale che doveva poi trovare espressione concreta per affermare da che parte stava il civile e il selvaggio. Solo cosí si può spiegare l'apparente paradosso di uomini che impegnati sul versante scientifico dell'osservazione, come tutta la schiera di cosmografi a partire dalla seconda metà del Quattrocento, riempiono con indifferenza gli spazi bianchi dei mappamondi, delle carte geografiche, dei *roteiros*, delle carte da navigare con mostri, leoni, animali fantastici, con persone con due teste o con un occhio solo, ecc., facendo offesa alle qualità scientifiche mostrate nel delineare coste, distanze, costellazioni, rotte, correnti marine, ecc. Nella *Cosmographia* di Sebastian Münster del 1544 convivono in spazi ben determinati barbari, selvaggi, mostri. Il padre Lafitau, nel suo *Mœurs des sauvages amériquains, comparées aux mœurs des premiers temps* (1724) parla degli acefali dell'America meridionale e, alle soglie della rivoluzione francese, Buffon riferisce, pur con qualche cautela, racconti di viaggiatori che avrebbero visto nelle Filippine creature umane dotate di code della lunghezza di quattro-cinque pollici. Un'enciclopedia polacca pubblicata dall'abate Chmielowski nel 1745 popola ancora l'Africa di rozzi esseri che mangiano carne cruda di elefante (ma occorrerebbe domandarsi che c'è di straordinario in tutto ciò) e, spesso, d'uomo, di androgini e di pigmei, una specie di animali dalla forma umana ma ostile agli uomini [citato in Zajaczkowski 1978, pp. 251-52]. Varrà ricordare come Arabi ed Europei, per molti aspetti accomunati nella ricerca del meraviglioso in Africa nera, abbiano chiamato Niam Niam le tribú zande e che tale nome sia loro rimasto anche dopo che si era scoperto come questa dizione onomatopeica (inerente al mangiare carne, e umana naturalmente) fosse piuttosto dubbia per i contenuti che rivelava al suono. E, sempre per rimanere nel campo arabo, quante volte è detto nelle *Mille e una notte* nero come l'inferno o bugiardo come un negro? Quante volte gli scopritori europei dell'Africa ripetono il monotono ritornello che i negri sono ladri e mentitori: una connotazione originale della *civiltà* europea o non invece anche un'eredità semantica che, nei confronti di un terzo (l'africano), ha accomunato i mondi «civili» dei cristiani e dei musulmani, anche se tra loro ostili?

Certo è che l'iconografia di chi è Altro, stimolata dalle scoperte geografiche, si presenta come una torre di Babele: il mondo medievale con i suoi mostri fantastici e con le sue allucinazioni collettive sul prodigio e sulle paure connesse con un sapere e una vita spesso precarie e fragili viene come sbalzato fuori dai suoi confini tradizionali. È come se il *monstrum* fosse emigrato quasi definitivamente dalle sponde europee del Mediterraneo a quelle bagnate dai Sette mari. Si sarebbe tentati di affermare che con l'apertura degli orizzonti il selvaggio, il barbaro e l'incivile, che in Europa era compresso e costretto a coabitare con le dimensioni «normali» della vita, siano stati liberati da questi ceppi e lanciati al di là degli oceani. Come se, finalmente, l'Europa – specie quella occidentale – avesse con un gran sospiro potuto liberarsi di tutte le sue tortuosità e paure per lasciare che esse invadessero il mondo. Le scoperte geografiche al pari del vaso di Pandora? L'immagine sembra troppo letteraria ma la tentazione di farne uso analitico è anch'essa assai forte. Che dire dell'ambone a forma di uccello fantastico che nelle chiese regge il libro sacro? La paura sottesa alle certezze, forse? Non richiama tutto ciò la «nave dei folli», come attestato da innumerevoli affreschi e come ha ampiamente poi, sulla base delle testimonianze, scritto Foucault nella sua *Histoire de la folie à l'âge classique* (1972)? Hieronymus Bosch ha lasciato impresse sulle sue tele le figure di queste paure, ansie, allucinazioni collettive che serpeggiavano nel vecchio continente all'inizio dell'età moderna. È del tutto azzardato ritenere che un riequilibrio sia avvenuto anche con il far partire sulle caravelle parte di quella follia che vagava incessantemente per le nazioni europee, contribuendo con ciò a restituire certezze, forza a far riprendere vigore a certi valori incrinatisi precedentemente al loro interno? Ma se questa potrebbe essere una via da seguire, che dire allora dei rapporti selvaggio/barbaro/civilizzato? È veramente lecito definire la sequenza staccandone le parti e soprattutto attribuendo a questa o quella etnia una collocazione all'interno di questo trinomio rispetto alle altre? Il rapporto, insomma, si fa piú contorto. In una prima fase sembra discutibile la tradizione o la mentalità ereditata dalla tradizione che vedeva collocare i vari popoli su questa triade vista come una scala evolutiva; le varie valenze restano, comunque, anche se resipiscenze umanitarie, sul tipo di quelle indicate da Lévi-Strauss, inducono a forme di espiazione, specie per coloro che sembrano aver avuto la palma dell'etnocentrismo: gli Europei. Se si trattasse a questo punto di ridefinire quali siano popoli selvaggi e quali barbari o quali civili si arriverebbe all'altrettanto assurda conclusione che tutti sono civili e che la maggiore inciviltà è stata quella di occupare, colonizzare, rubare, ecc., giusto quanto suggerito da Montaigne. Una delle discriminanti sta forse in questo fatto, nella violenza e, per antonomasia, nella guerra di conquista a fini di preda. Fino a che il commercio non è divenuto qualcosa di stabilizzato, di accettato e di «normale» come relazione interetnica, lo scambio di beni, ricchezze e uomini è stato affidato alla precarietà che ha contraddistinto il confine tra i «noi» e i «loro». Gli illustratori protestanti delle grandi opere di viaggi colsero con piacere l'occasione di presentare il loro nemico, gli Spagnoli, sotto una luce particolarmente sfavorevole, calcando la mano su una realtà che certo non era di per sé molto rosea. Le immagini dell'America, analizzate in dettaglio da Honour [1975], esprimono tanto la leggenda aurea del Nuovo Continente quanto la leggenda nera, ambedue intessute d'idee preconcette che vanno dal buon selvaggio al degenerato inferiore agli animali domestici [cfr. Gerbi 1955; Hodgen 1964]. Ma lo stesso avviene anche per gli altri continenti. La sinofilia approda alla cineseria, che piú d'una maldestra imitazione dell'arte cinese è un vero e proprio stile europeo, una sua invenzione dello spirito [cfr. Honour 1961].

È ben vero che la retorica dell'alterità, alla quale Hartog [1980] ha da poco consacrato un minuzioso studio a partire dalle *Storie* di Erodoto, si fonda per lo piú sul principio d'inversione che rende l'alterità facile a comprendersi: tutto

è uguale, ma reca il segno dell'opposto. Gli Egiziani descritti da Erodoto vivono sotto un altro clima, lungo le rive di un fiume diverso da tutti gli altri fiumi e hanno adottato costumi e abitudini inversi a quelli di tutti gli altri uomini (ma questi altri sono poi i Greci!) Presso di loro sono le donne a recarsi in piazza; gli uomini restano in casa e tessono. Negli altri paesi chi tesse spinge la trama verso l'alto, in Egitto invece si fa al contrario e la si spinge verso il basso. Qui le donne orinano in piedi e gli uomini accovacciati, ecc. Si tratta, oltre tutto, di una retorica di tipo dualistico: *alter* significa 'altro fra due'.

Certo, le ostilità e la guerra approfondiscono questo senso dell'alterità che non si limita ad essere un semplice contrario. Basta vedere come Erodoto tratta Persiani e Sciti a seconda che si battano fra loro o contro i Greci. I Persiani si comportano in Grecia come tali, come anti-opliti, ma in Scizia essi si battono contro quelle popolazioni usando la tradizionale strategia greca. Allo stesso modo, di fronte alle Amazzoni il racconto di Erodoto trasforma gli Sciti in «Greci». La frontiera culturale nei confronti dell'altro è dunque mobile, si adatta spesso alle circostanze e si comprenderà allora meglio perché in Omero non vi siano barbari. Il fatto è che non vi sono neanche Greci, e i due termini, come notò Tucidide, costituiscono un binomio, non scindibile in parti separate.

Ma se rimane difficile seguire la discriminante bellica come quella che, sola, veramente crea delle separazioni di specie, è certo che il raggio etnico passa spesso dal «contrario» alla totale negazione dell'altro. Al limite, infatti, l'altro è non-uomo. Nell'antico Egitto il termine 'uomo' era riservato solo agli Egiziani. Da qui non vi è che un passo al concetto di popolo eletto, provveduto di luminosi destini, dagli Ebrei dell'Antico Testamento, ai Romani, ai puritani, ai Boeri, ai Tedeschi... senza dimenticare, fuori d'Europa, gli Arabi nei confronti di Berberi e negri, i Caribi, i BaTutsi... Non-uomo ma vivente, facente parte della natura, l'altro viene cosí spesso ridotto alla sua pura natura animale. Cronache medievali parlano degli Ungheresi prima della conversione come di orchi orrendi dotati di zanne di cinghiale e divoratori di bambini, mentre Duarte Pacheco Pereira nell'*Esmeraldo de Situ Orbis* (1505 circa) descrive i negri dell'Africa occidentale come forniti di facce e denti di cane [cfr. Hodgen 1964]. E la tratta degli schiavi si accompagna piú o meno sempre a dotte considerazioni sulla loro animalità. Nel 1774 uno storico delle Antille poteva scrivere che un marito orang-utan non sarebbe stato un disonore per una donna ottentotta. E che dire della «Venere ottentotta» esposta in cera al Musée de l'Homme di Parigi come un *monstrum* umano-animale? In genere, poi, i negri non erano considerati meno sensibili alla civiltà di quanto lo fossero le scimmie, essendo possibile addestrare queste a mangiare e bere, a riposarsi e vestirsi quasi come gli esseri umani [cfr. Long, citato in Little 1952, p. 15].

Le linee della conflittualità e della preda restano comunque importanti. I «cani cristiani» erano veramente uomini per l'islam per il quale il circuito umano s'identificava pressoché con quello dei «fedeli»? Per i cattolici vi fu bisogno di una bolla papale (1537) per determinare la natura umana degli Amerindi. Essi furono proclamati «veri homines» poiché ritenuti «fidei catholicae et sacramentorum capaces». Mentre gli Spagnoli compivano le loro indagini per

stabilire se gli indigeni avessero un'anima, questi, nelle Antille, si dedicavano all'annegamento dei prigionieri bianchi per verificare se i loro cadaveri fossero o meno soggetti alla putrefazione [cfr. Lévi-Strauss 1952, trad. it. p. 106]. Ma il dibattito, non sempre condotto con tali strumenti «scientifici», continuò fino al XIX secolo, come attesta il monumentale studio di Gerbi [1955].

Uno dei modi piú sbrigativi per comprovare l'animalità altrui consiste nell'accusarlo di cannibalismo e, in via subordinata, di incestuosità. Ma corrisponde tutto ciò davvero a una realtà? In un breve scritto polemico, Arens [1979] accusa i suoi colleghi antropologi di essersi fatti portatori con troppa compiacenza del mito dell'antropofagia senza rendersi conto che si trattava di un mito utile per affermare l'identità degli uomini di fronte ai non-uomini e non di una realtà che, del resto, nessun etnologo è riuscito a documentare di prima mano al di fuori delle situazioni di estrema penuria alimentare (nel qual caso il cannibalismo fa la sua comparsa anche fra gli uomini «civilizzati»). La sua tesi ha, se non altro, il merito di sottolineare il carattere spesso strumentale del mito dell'antropofagia, fatto che non sfuggí a Humboldt [1805-34]. Questi ricorda, infatti, l'*auto de Figueiroa*, il documento che serví ai *conquistadores* per tracciare arbitrariamente la linea di divisione tra cannibali (condannati alla schiavitú) e Indiani di pace (Guatiaos). Romano [1972] ha mostrato come la pratica coloniale ricorse a due stereotipi negativi dell'Indiano: se resisteva, lo si accusava di antropofagia; quando si sottometteva, veniva definito pigro per giustificarne lo sfrenato sfruttamento. In linea generale, la virulenza delle accuse contro le popolazioni sottomesse aumenta in modo direttamente proporzionale all'attività predatoria e allo sfruttamento cui vengono sottoposte. Come nota Kiernan [1972], pensando il peggio dei colonizzati, i dominatori evitavano qualsiasi riflessione critica sul proprio modo di pensare e di comportarsi. Sul piano storico, l'insieme delle relazioni tra Europa e resto del mondo ha subito quindi una distorsione di grande portata e di effetti durevoli. Nella convinzione di essere gli unici, o quasi, ad essere «civili», gli Europei inoltre non hanno mai provato alcun imbarazzo per la loro scarsa conoscenza «interna» dei popoli altri con cui venivano a contatto. Del resto questa forma mentale era del tutto consequenziale: quale accrescimento poteva venire al sapere dalla conoscenza di usi, costumi, sistemi sociali ed economici di popolazioni che sin dai primi contatti venivano poste nei gradini inferiori dello sviluppo, nello stadio del selvaggio o del barbaro? Al piú, come dimostrarono assai bene i colonizzatori inglesi dell'Africa, il conoscere i sistemi di vita indigeni si iscriveva negli interessi delle amministrazioni coloniali per poter meglio controllare le genti sottoposte. Lord Lugard, governatore di colonie inglesi, lo capí assai bene e lo teorizzò in *The Dual Mandate in British Tropical Africa* [1922]: antropologia e funzionalismo amministrativo trovano senz'altro nella politica coloniale un impulso non secondario.

Il fatto è che la conoscenza storica presenta frequentemente una dimensione funzionale che opera a piú livelli. Da un lato la storia, l'esistenza riconosciuta della storia di un popolo, rappresenta una sorta di discriminante. Il *Commentarios que tratan del origine di los Yucas* (1609) di Garcilaso de la Vega ha conferito a quelle popolazioni, agli occhi degli Europei, una sorta di dignità, certa-

mente di popoli vinti e inferiori ai vincitori ma pur tuttavia di una storia che diventava un biglietto d'ingresso nell'area della civiltà. Per molti altri popoli, come per la maggior parte di quelli africani, la pretesa assenza di una loro storia ha significato l'emarginazione completa da quest'area e l'essere immediatamente compresi tra i selvaggi o i barbari. Occorre subito dire che la presenza o meno di una storia in queste popolazioni è stata valutata in base ai criteri con i quali gli Europei costruivano la loro stessa storia. In tal modo l'*eurostoricità* ha dominato la storia universale, distribuendo biglietti d'ingresso o di esclusione a quanti venivano a trovarsi, loro malgrado, sulla via dell'espansione europea. Là dove, invece, entravano in contatto degli «universi», assai spesso l'atteggiamento dominante è stata la diffidenza reciproca che aveva come corollario l'ignoranza. In tal modo si sono svolti i rapporti Cina-Europa fino alla guerra dell'oppio del 1839-42: entrambe le parti ignoravano completamente, ad esempio, i rispettivi capolavori letterari, che avevano ormai una profondità temporale consistente. Del resto il sistema di relazioni ne era specchio: Macao e qualche piccolo altro approdo erano i soli punti tangenziali di contatto rigorosamente vigilati.

Né certi rovesciamenti di posizione visibili nel rivendicare una propria storia da parte di molti storici dei paesi ex colonizzati costituiscono un radicale avanzamento sulla via dell'abolizione della storia come discriminante. Opere come quelle di Panikkar [1953] e di Ki-Zerbo [1963], per l'Asia e l'Africa, per quanto ottime, si inseriscono nel solco della tradizionale storiografia europea e, tese a rovesciare punti di vista precedentemente consolidati in Europa, restano imprigionate in un modo di far storia che rivolta piú che altro lo stesso guanto. Qui sono spesso gli Europei a fare la parte dei barbari se non dei selvaggi nei confronti di popolazioni che avevano raggiunto equilibri sociali, economici, politici e religiosi avanzati a tal punto da farli figurare come quasi perfetti. E con ciò si ricade nel relativismo inestricabile di cui è gravido qualsiasi etnocentrismo, per cui barbaro o selvaggio rimane sempre l'«altro». La via è forse un'altra, sul tipo di quella indicata da Zuidema [1964], Wachtel [1971] e Murra [1975] in cui la storia, scarsamente evocata in quanto tale, riscopre le sue radici o le sue strutture che stanno nella percezione dei problemi di fondo che ogni popolazione ha dovuto affrontare nelle sue condizioni ecologiche e dei modi in cui a tali problemi si è storicamente risposto. Per far ciò v'è bisogno di un'opera di paziente e minuziosa ricerca, quale quella che Jennings ha significativamente intitolato *The Invasion of America: Indians, Colonialism and the Cant of Conquest* [1975], la cui lettura permette di misurare fino a che punto la storia coloniale dell'America sia debitrice del mito civilizzatore dell'uomo bianco.

Cosí, la prima e di gran lunga la piú importante funzione nella storia del mito del barbaro è quella di servire da elemento respingente, nutrendo le manifestazioni antiche e moderne dell'etnocentrismo: xenofobia, megalomania nazionale ma anche intolleranza religiosa e razzismo. All'apogeo l'idea e il mito dell'impero, di un universalismo che però diparte da un punto che è il «noi» o l'ἔθνος privilegiato, rimescola tutte le variabili dell'etnocentrismo conferendogli una spinta ideologica che nasconde sotto l'idea della civilizzazione e della *pax universalis* il disegno di dominio politico ed economico. L'etnocentrismo,

per affermare l'inferiorità dell'altro e rafforzare l'identità del popolo eletto, usa la propria storia per denigrare e ridicolizzare quella altrui. Il procedimento è quindi duplice: disprezzare lo stile di vita dell'altro conferisce di per sé significato positivo alla storia e ai costumi nazionali. E l'applicazione di questo modo di fare non conosce differenze ma si rivolge indiscriminatamente verso tutto: alla lingua, al colore della pelle, all'abito, ai cibi, alle acconciature, in una mescolanza che coinvolge allo stesso modo il piú insignificante dettaglio come i valori fondamentali della cultura o della religione. In definitiva proprio questo stile nella descrizione etnocentrica verso i barbari impedisce, una volta che il barbaro pretenda di essere civile, di possedere o proporre una classificazione dei criteri impiegati per saper fare delle distinzioni fra i tre termini (selvaggio/barbaro/civilizzato). In effetti, come sottolinea giustamente Jennings [1975, ed. 1976 p. 8], questa distinzione dipende da una sanzione morale e non da una combinazione di tratti obiettivamente definibili. L'etnocentrismo e la storia su di esso costruita si rivelano alla fine per quello che sono: armi di offesa (che spesso preludono alla guerra vera e propria) e non certamente strumenti di misura.

Ma il funzionalismo della storia agisce anche su un altro livello, non meno importante. Il selvaggio, per sua stessa definizione, è l'uomo (ma uomo con molta cautela) della selva, del *saltus*, dove sembra essere quasi del tutto integrato. L'illustrazione certo piú famosa è costituita dalla figura e dalle vicende di Mowgli raccontate, non a caso, da Rudyard Kipling. Ma gli antecedenti non mancano; Robinson Crusoe è una sorta di storia dell'uomo alla rovescia. Gli uomini d'Occidente cominciano dal Settecento a giocare con la propria storia, a manipolare spazio e tempo per immaginare non un passato, quello che i documenti piú o meno certificano, ma tutti i passati possibili. I *Gulliver's Travels* di Swift rappresentano forse il punto piú alto di questo desiderio di manipolare le diversità umane, gli spazi e i tempi. La nota dominante resta comunque la ricerca di ciò che viene chiamato il «naturale» dell'uomo, dimenticato o incrostato sotto l'abito della civiltà; gli interrogativi che gli uomini del XVIII secolo cominciano a porsi sullo stadio raggiunto dai popoli e dalle istituzioni europee sono tesi anche al recupero della naturalità dell'uomo, percepito come un orizzonte perduto. Tutti i popoli dell'area lacustre dell'Africa orientale rispettano profondamente i Pigmei (anche se li hanno progressivamente cacciati nelle foreste); un tale atteggiamento è fondato sul fatto che i Pigmei vengono ritenuti gli interlocutori privilegiati degli spiriti della foresta e delle forze della natura per cui è bene intrattenere con loro rapporti di rispetto. Ciò non toglie che i BaTutsi, ad esempio, si siano considerati come superiori, abbiano pensato ai Pigmei come a degli inferiori nella loro scala umana e contribuito a relegarli nel fitto delle foreste non consentendo loro l'accesso alle pianure e alle zone coltivabili. Il riconoscimento della «naturalità» dell'altro non significa, dunque, fondamento di relazioni paritetiche. L'interesse come il comportamento non procedono su una stessa dimensione: il primo può essere «scientifico» mentre il secondo può essere asimmetrico senza provocare turbamenti. «Altri» e selvaggi vengono allora colti nella dimensione europea a partire dal Cinquecento ma soprattutto nel

Settecento sotto questa duplice angolazione: da un lato le relazioni ineguali che caratterizzano da quell'epoca in avanti il contatto Europa - resto del pianeta; dall'altro l'interesse «scientifico» provocato da questi nuovi popoli. In entrambi i casi, è chiaro, gli altri svolgono il ruolo di oggetto; nell'ambito «scientifico» essi costituiscono uno specchio nel quale l'uomo europeo tenta di scorgere i lati del proprio passato naturale che gli sono sfuggiti ed esprime – o tenta di esprimere – le idee che tali osservazioni gli suggeriscono sulla «natura umana» e sulle imperfezioni che la sua mancata conoscenza ha provocato nelle istituzioni politiche ed economiche d'Europa. Cosí, il buon selvaggio delle isole lontane e il mandarino dell'illuminata Cina sono personaggi che popolano le pagine dei trattati filosofici, dei romanzi, degli enciclopedisti. Non che ciò significhi l'aver conferito all'altro, sia esso selvaggio, barbaro o diverso, una maggiore dignità. L'*Emile* di Rousseau si rivela una via impercorribile e paradossale; nella ricerca della naturalità la strada era stata indicata con piú verosimiglianza dal Robinson di Defoe che scopriva la naturalità nella sua isola attraverso un modello di vita selvaggio e nell'analisi delle pulsioni naturali di Venerdí. Robinson è, in questo senso, la figura dell'antropologo che investiga l'orizzonte ecologico e umano primitivo con il possesso non indifferente, però, di tutto il bagaglio di conoscenze filosofiche e tecniche dell'uomo «civile». Le qualità naturali del buon selvaggio risultano quindi tali solo con il tramite dell'autocoscienza, frutto della civiltà e possesso esclusivo dei civilizzati. In tal modo il cerchio si chiude ancora una volta: il selvaggio, qualche volta buono ma piú spesso nei fatti non-buono, rimane tale mentre l'osservazione della sua naturalità serve ad arricchire ancor piú la condizione dei civilizzati. In *The Tempest*, Shakespeare aveva già ben delineato l'intreccio che inevitabilmente si veniva a creare fra interesse «scientifico» e comportamenti umani. Dopo aver conosciuto tutti i segreti naturali – la magia – di Sycorax e di Caliban (anagramma di *canibal* 'cannibale'), Prospero diventa il signore dell'isola e sottomette i primitivi abitanti. L'imprecazione di Caliban «Mi hai insegnato a parlare, e il profitto che ho fatto, è che ora so come bestemmiare» [atto I, scena II] definisce assai bene la condizione di rinnovata superiorità che gli Europei hanno tratto dalle investigazioni ***scientifiche*** sulla natura umana come desunta dai selvaggi e dai diversi.

Il fatto è che il discorso sul buon selvaggio solo molto secondariamente si occupa dei rapporti con i selvaggi e della condizione propria e generale del selvaggio nel suo ambiente senza interferenze esterne. Caliban, da questo punto di vista, è nelle parole di Shakespeare un essere mostruoso («selvaggio», «il peggiore dei bruti») come appunto sempre mostruosa è stata rappresentata la naturalità allo stato puro. Lo scopo del buon selvaggio è null'altro che l'autocoscienza dei civilizzati europei: la Cina, ad esempio, altro non è che un'allegoria del buon governo degli Europei e, in questo senso, un'arma usata per lottare contro il dispotismo.

Questo sforzo di autoconoscenza avrebbe comunque lasciato nei secoli successivi alcuni temi di riflessione ancor oggi nel pieno del dibattito: il diritto alla diversità e a un pluralismo di sviluppo e, anche, la coscienza del prodursi di divaricazioni nei livelli di civiltà materiale impossibili a saldarsi.

Nel suo *Voyage en Barbarie* l'abate Poiret [1789], un autore rousseauiano rappresentativo della propria epoca, vanta la bellezza e la comodità delle grandi vie di comunicazione europee e i vantaggi di una nazione civile che il suo soggiorno in terra barbara gli ha permesso di apprezzare fino in fondo, solo per poi subito spiegare come egli fosse giunto, prima per necessità poi per abitudine, ad adottare i costumi dei popoli presso i quali abita.

È proprio convinto, quando vanta la loro buona salute, i semplici costumi e la frugalità, o cede alle mode della sua epoca? Altre pagine della sua opera contraddicono questi slanci di simpatia, e soprattutto Poiret costruisce un'immagine contraddittoria degli Arabi, nella quale gli stereotipi razzisti denigratori compaiono frequentemente a fianco di pagine ispirate da Rousseau. Ma la faticosa iniziazione che questo naturalista ha subito in Barbaria la porta a mettere in discussione la società dei consumi che sta per nascere in Europa. È tuttavia interessante che il seguente testo premonitore – che conserva comunque ancor oggi tutta la sua attualità – sia stato scritto alla vigilia della rivoluzione francese: «Presso i popoli civili il genio attivo e creatore non cessa di inventare e perfezionare. Esso abbellisce la dimora dell'uomo e trasforma a proprio vantaggio i prodotti della natura: ma queste tanto vantate comodità, questi agi della vita sociale sono altrettanti legami che rendono l'uomo schiavo di una massa di bisogni fittizi, facendone un essere infelice quando le sue ricchezze o il suo lavoro non sono in grado di assolvere alle sue necessità. Abituati dall'infanzia a godere di questi vantaggi, li crediamo cosí essenziali alla nostra esistenza che per procurarceli dimentichiamo il lavoro, le fatiche e le inquietudini che essi ci costano. Logoriamo le nostre forze, distruggiamo la nostra salute, sacrifichiamo ogni nostro istante ad acquisire una fortuna che spesso ci sfugge; e sull'orlo della tomba meditiamo ancora grandi imprese, nella speranza di una pretesa felicità che la morte viene a sottrarci» [1789, p. 48].

Nel XIX secolo l'espansione europea giunge al culmine. È il momento dell'esotismo coloniale, una versione del relativismo culturale intrisa di paternalismo, quando non si tratta di un puro strumento di trasmissione di stereotipi razzisti. Si veda in Rodinson [1980, p. 83] la descrizione dell'Oriente dei romantici, ispirata dalle *Scènes des massacres de Scio* (1824) di Delacroix e da *Les Orientales* (1829) di Hugo: «Orgia di colori, di suntuosità e di barbara ferocia, harem e serragli, teste mozze e donne chiuse in sacchi e gettate nel Bosforo, feluche e brigantini ornati dello stendardo con la mezzaluna, rotondità di cupole azzurre e bianchi minareti svettanti, odalische, eunuchi e vizir, fresche fonti sotto le palme, giaurri sgozzati e prigioniere abbandonate ai tumultuosi amori del vincitore. Questi quadri pieni di colore soddisfano per poco prezzo – come già aveva ben compreso Heine – gli istinti profondi, la torbida sensualità, il masochismo e il sadismo inconsci dei tranquilli borghesi occidentali. Anche quando gli occidentali si recano in Oriente, questa è l'immagine che vi vanno a cercare, selezionando senza pietà gli spettacoli, trascurando ciò che non si adatta alla visione prestabilita».

I barbari vengono cosí ben delimitati nella loro irriducibile specificità, di fronte alla quale l'Europeo trionfante può permettersi il lusso di estasiarsi. La

sola universalità possibile diventa dunque l'adozione del modello europeo o il ritorno al «noi» come universo unico. Bisogna forse vedere nella xenofobia e nella megalomania nazionale un complesso d'inferiorità rimosso, cioè spiegare con tali ragioni profonde a un tempo la xenofobia e la xenofilia, la slavofilia e l'occidentalismo che divisero, ad esempio, gli intellettuali russi nel XIX secolo, l'apertura e il rifiuto di ogni contatto con il mondo esterno, il desiderio di una modernizzazione su modelli d'importazione e l'affermazione di fedeltà alla cultura endogena o alla tradizione? Si rischierebbe cosí di semplificare all'estremo una delle assi portanti fondamentali della storia dei popoli in generale [per la Polonia cfr. Stefanowska 1973] e dell'emancipazione del Terzo Mondo in particolare.

Sconvolgendo tutti gli stereotipi sulle forme del mutamento nel Terzo Mondo, la rivoluzione iraniana del 1979 ha ancora una volta messo in luce la complessità e il peso emozionale insito nei rapporti con uno straniero culturalmente e religiosamente diverso, anche se – o perché – piú forte sul piano militare, scientifico e materiale. I profondi problemi con i quali essa deve confrontarsi e le contraddizioni che la divorano sottolineano in modo particolarmente drammatico quanto sia difficile trovare un compromesso tra l'endogenia e l'apertura, la reinterpretazione di certi valori tradizionali e la capacità di porre a profitto la tecnica moderna per realizzare gli obiettivi sociali cosí legittimati, di fronte al pericolo di sprofondare nel fondamentalismo religioso privo di contenuto sociale. Oggi si può categoricamente affermare che la crescita su modelli d'imitazione, per quanto rapida, e la modernizzazione non determinano necessariamente lo sviluppo, e possono anzi condurre in direzione ben diversa, come l'esempio dell'Iran sotto Riẓā Pahlavī, fra tanti altri, ben dimostra: la crescita può sottendere altrettanto bene un «malsviluppo» quanto uno sviluppo, e il primo caso è piú frequente del secondo [cfr. Sachs 1979]. Ma il rifiuto del mimetismo, e per estensione dell'unilateralità della storia, ancora non basta per tracciare una via di sviluppo autonoma (*self-reliant*) e endogena, socialmente desiderabile, economicamente percorribile e ecologicamente prudente. Una tale via passa attraverso un rapporto equilibrato con l'estero, senza confondere l'autonomia con l'autarchia, l'endogenia con il rifiuto oscurantista degli scambi con il mondo esterno. Dalla teoria della dipendenza [cfr. Cardoso e Faletto 1969] si accetterà cosí solo il rifiuto dei rapporti asimmetrici e irreversibili con l'esterno, non quello dei rapporti in sé e per sé.

E con ciò si ritorna alla domanda posta all'inizio di questo articolo: selvaggio, barbaro, civilizzato, chi sei? Una risposta definitiva risulta, lo si potrà comprendere bene a questo punto, impossibile se si lasciano da parte tutte le motivazioni tradizionali, alcune delle quali sono state qui elencate. Impossibile perché ciò implicherebbe che da qualche parte esistono uno o piú validi criteri per rispondere a ciascuno dei tre termini mentre essi sono intrinsecamente inconsistenti; solo nella loro relazione reciproca è stato loro conferito un significato e per questo motivo non sono stati sparsi singolarmente in questa *Enciclopedia* ma riuniti. E prendere atto di ciò rappresenta di per sé un notevole avanzamento nella questione. Infatti, in quanto tali, essi altro non sono che uno specchio

degli antagonismi antichissimi, antichi e recenti che hanno contraddistinto la storia delle «razze» umane nei loro reciproci contatti. S'è usata la parola 'razze' non a caso: con questo termine è stata evocata la diversità, a cominciare da quella somatica fino a quella filosofica, religiosa o economica delle varie popolazioni. Il processo attraverso il quale si sta maturando la coscienza che non vi sono razze ma uomini della stessa identica specie è stato certamente tortuoso e lungo. Se essere umani significa, come dice Needham, superare tutti gli etnocentrismi e rifiutare tutti i diabolici cliché sull'«altro» e rendersi conto che «il barbaro è anzitutto l'uomo che crede nella barbarie» [Lévi-Strauss 1952, trad. it. p. 106], allora si può con cautela affermare che questi tempi si stanno avvicinando. Il selvaggio, il barbaro e il civilizzato andrebbero cosí a entrare nella biblioteca dei termini che le varie razze hanno usato per la loro preistoria, per quella parte di tempo e spazio cioè in cui era ancora per gran parte ignota la loro storia naturale. Dunque, che questo modo di differenziarsi sia esistito e che abbia svolto un ruolo di grande rilievo va preso atto ma *storicamente*, ritenendolo come un *fatto* e non come un'idea che oggi possa essere rappresentativa di un pensiero ancor fertile. Ma non bastano le petizioni di principî; raramente esse sono uscite dal loro spazio ristretto per rifondare le vicende umane se non in momenti eccezionali, che spesso sono presi come scansioni della storia stessa. La storia, un certo modo di far la storia dell'uomo, va affrontata e rivoluzionata sul suo campo stesso. Cosí come l'antropologia ha grandemente contribuito a svelare la vera natura dei cosiddetti primitivi e delle loro società, altrettanto occorre fare nell'area della storia. Non piú storie di etnie, popoli, razze, nazioni, stati come storie di conquiste, di progresso, di pensiero, di benessere materiale, di religioni nazionali, di «civiltà» e di «civilizzati» contro «barbari» e «selvaggi». L'etnocentrismo ricacciato pubblicamente tra i pesi che il passato ha tramandato e ha anche imposto per alcuni aspetti tenderebbe quasi inevitabilmente a ritornare sotto altre forme, come storia «locale», tornata in auge a seguito di alcune incertezze della storiografia. Questo termine non poche volte nasconde ancora una volta la delimitazione degli orizzonti che viene celata con la pretestuosità che il «locale» identifica in sé e per sé un microcosmo con tutti i possibili problemi. In tal modo il «diverso», il *qualitativamente* diverso sotto le forme di selvaggio e barbaro, torna ad essere espulso, se non altro sul piano dello spazio. Tanti spazi e, quindi, tante storie «locali»? Potrebbe forse anche essere una sortita, piú che un'uscita, in certi limiti anche accettabile, se il selvaggio e il barbaro che è in noi rientrasse veramente a far parte delle analisi che vengono condotte. Ma è raro che la situazione si presenti in questi termini. Non si tratta infatti di percepire che queste categorie non sono piú esplicative, che ovunque può esserci allo stesso tempo del selvaggio, del barbaro e del civilizzato. Ciò non elimina l'esistenza di diversità, dove questa parola identifica a un tempo sia gruppi sia sezioni interne ai gruppi umani. Occorre non rifugiarsi in un'astratta e poco reale parificazione delle popolazioni umane, sia tra loro e sia al loro interno, ma piuttosto cercare di capire il senso di tali diversità. Il problema, insomma, si situa in ben altra dimensione. L'apertura operatasi nell'ambito della storia (che con tutte le sue ambiguità rimane pur sempre il luogo ove gli uomini

esercitano la riflessione sul loro modo di divenire) a tutto ciò che è stato considerato come altro o diverso – e di ciò gran parte del merito va all'antropologia – impone non tanto arretramenti su altri spazi, piú o meno locali, quanto invece l'affrontare con metodi e interrogativi adeguati il problema delle modalità attraverso cui si sia giunti a codificare da parte di ogni gruppo la propria diversità. È assai probabile che la ricerca delle radici del senso della diversità porti alla luce analogie di difficoltà, di processi, di problemi che i gruppi umani hanno dovuto affrontare nell'ambito del loro modo di essere come società «naturali» e del loro modo di essere come entità che riflettono e creano nell'area dello «scientifico», dell'artificiale. Le diversità potrebbero allora apparire come le *scelte storicamente operate*, e in questo caso, sí, «locali», nei confronti di una serie di problemi che, in quanto tali, non sono piú una peculiarità circoscritta ma una vera e propria pertinenza dell'uomo come specie nel suo divenire. Le vie di volta in volta intraprese, solo se considerate in un tale livello, rendono conto da un lato delle problematiche universali e dall'altro delle diversità. Ma è chiaro che solo alla condizione d'intraprendere questa nuova via – *storia dell'uomo* e *storie* – potrà essere spazzato dal nostro futuro, almeno a cominciare dall'area della riflessione, qualsiasi selvaggio, barbaro e civilizzato come categorie che distribuiscono valori discriminatori e che hanno fin qui trovato giustificazione esclusivamente nel legittimare le sopraffazioni o nella loro utilizzazione strumentale alla ricerca delle proprie manchevolezze. [I.S.].

Arens, W.
1979 *The Man Eating Myth*, Oxford University Press, New York.

Calvino, I.
1978 Introduzione alla trad. it. di Senofonte, *Anabasi*, Rizzoli, Milano.

Cardoso, F. H., e Faletto, E.
1969 *Dependencia y desarrollo en América Latina; ensayo de interpretación sociológica*, Siglo XXI, México (trad. it. Feltrinelli, Milano 1971).

Depestre, R.
1979 *Mythes et identité*, in «Le Monde», 4 luglio.

Diamond, S.
1972 *Anthropology in Question*, in D. H. Hymes (a cura di), *Reinventing Anthropology*, Random House, New York, pp. 401-29.

Eliade, M.
1957 *Das Heilige und das Profane; vom Wesen des Religiösen*, in *Rowohlts deutsche Enzyklopädie*, XXXI. *Religionswissenschaft*, Rowohlt, Hamburg (trad. it. Boringhieri, Torino 1973[2]).

Gerbi, A.
1955 *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica, 1750-1900*, Ricciardi, Milano-Napoli.

Hartog, F.
1980 *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, Paris.

Herskovits, M. J.
[1963] *Cultural Relativism; Perspectives in Cultural Pluralism*, Random House, New York 1972.

Hodgen, M. T.
1964 *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Honour, H.
1961 *Chinoiserie; the Vision of Cathay*, Murray, London (trad. it. Sansoni, Firenze 1963).
1975 *The New Golden Land: European Images of America from the Discoveries to the Present Time*, Pantheon Books, New York.

Humboldt, A. von
1805-34 *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent...*, 23 voll., Schoell, Paris.

Jennings, F.
1975 *The Invasion of America: Indians, Colonialism and the Cant of Conquest*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, N.C.; ed. Norton, New York 1976.

Kiernan, E. V. G.
1972 *The Lords of Human Kind: European Attitudes towards the Outside World in the Imperial Age*, Penguin Books, Harmondsworth.

Ki-Zerbo, J.
1963 *Le monde africain noir, histoire et civilisation*, Hatier, Paris.

Lévi-Strauss, C.
1952 *Race et Histoire*, Unesco, Paris (trad. it. in *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1977[7], pp. 97-144).
[1960] *Le champ de l'anthropologie*, in «Aut Aut», n. 88 (1965), (trad. it. *ibid.*, pp. 49-82).

Little, K. L.
1952 *Race and Society*, Unesco, Paris.

Lugard, F. J. D.
1922 *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, Blackwood, Edinburgh-London.

Montaigne, M. Eyquem de
[1580-92] *Essais*, L'Angelier, Paris 1598 (trad. it. Adelphi, Milano 1966).

Murra, J. V.
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima (trad. it. Einaudi, Torino 1980).

Núñez Cabeza de Vaca, Á.
1542 *La relacion que dio Alvar Nuñez Cabeça de Vaca de lo acaescido en las Jndias enla armadas donde yua por gouernador Pãphilo de Narbaez...*, Musetti, Zamora (trad. it. La Rosa, Torino 1980).

Panikkar, K. M.
1953 *Asia and the Western Dominance: a Survey of the Vasco da Gama Epoch of Asian History 1498-1945*, Allen and Unwin, London (trad. it. Einaudi, Torino 1972[5]).

Poiret, J.-L.-M.
1789 *Voyage en Barbarie, ou Lettres écrites de l'ancienne Numidie pendant les années 1785 et 1786...*, J.F.B., née de la Rochelle, Paris.

Ramusio, G. B.
1550 *Primo Volume delle Navigationi et Viaggi Nel Qual Si Contiene La Descrittione dell'Africa, Et del paese del Prete Ianni, con vari viaggi...*, Giunti, Venezia; ed. Einaudi, Torino 1978.

Rodinson, M.
1980 *La fascination de l'Islam*, Maspero, Paris.

Romano, R.
1972 *Les mécanismes de la conquête coloniale: les conquistadores*, Flammarion, Paris (trad. it. Mursia, Milano 1974).

Sachs, I.
1979 *Development, maldevelopment and industrialization of Third World countries*, in «Development and Change», X, 4, pp. 635-46.

Stefanowska, Z.
1973 (a cura di) *Swojskość i Cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

Todorov, T.
1980 Introduzione alla trad. franc. di W. Saïd, *Orientalisme*, Seuil, Paris.

Wachtel, N.
1971 *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, Gallimard, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1977).

Willis, W. S. jr
1972 *Skeletons in the Anthropological Closet*, in D. H. Hymes (a cura di), *Reinventing Anthropology*, Random House, New York, pp. 121-52.

Zajaczkowski, A.
1978 *Czarna Afryka w oczach Polakow*, in A. Garlicki (a cura di), *Sasiedzi i inni*, Czytelnik, Warszawa, pp. 251-52.

Zuidema, R. T.
1964 *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of Inca*, Brill, Leiden (trad. it. Einaudi, Torino 1971).

La validità di quest'espressione dipende strettamente dall'esatta definizione dei criteri sui quali vengono stabilite le differenze fra i termini. Da un lato sono stati avanzati sistemi quantitativi (cfr. **qualità/quantità**): una certa popolazione possiede un paniere di **risorse**, di tecniche (cfr. **tecnica**), di **prodotti**, di **materiali**, di utensili (cfr. **utensile**), di macchine (cfr. **macchina**) con cui dare ordine al **paesaggio** (cfr. **coltivazione**, **territorio**, **regione**) umanizzandolo (cfr. anche **cultura materiale**), organizzandovi la vita associata (cfr. **città**, **insediamento**) in maniera tale da farla accedere a quello stadio che si denomina **civiltà**. Coloro, invece, che si trovano in fasi arretrate su questa via dell'**evoluzione** materiale, ancorati alle prime esperienze del **domesticamento** nell'ambito **vegetale** e **animale** o che, ancor peggio, vivono di **caccia/raccolta** o di **pastorizia**, si collocano piú vicino alla natura che alla cultura (cfr. **natura/cultura**) e quindi in un mondo ancora **primitivo**. Ma a ben vedere questi supposti criteri quantitativi, che dovrebbero quasi offrire una **rappresentazione statistica** della distribuzione degli uomini nelle loro tappe verso la civiltà, si iscrivono nell'ambiguità. Ogni elemento materiale ripropone il problema dell'**innovazione/scoperta** e quest'ultima le condizioni generali in cui si effettua, dal **modo di produzione** alla **religione**, dalla **magia** alla **scienza** e, soprattutto, dai **valori** che ogni **società** costruisce e sceglie, al sistema di classificazione (cfr. **sistematica e classificazione**) che ogni **gruppo** usa nei propri e altrui confronti (cfr. **cultura/culture**, **etnocentrismi**; ma anche **filosofia/filosofie**) in qualsiasi processo di **acculturazione** e che viene postulato in astratto per proporre suddivisioni tra i gruppi. Ed è qui che l'ambiguità si rivela: qual è esattamente il valore con cui iniziare la scala? Qualsiasi scelta rischia di essere fallace (cfr. **verificabilità/falsificabilità**) e di rimescolare continuamente l'ordine dei tre termini.